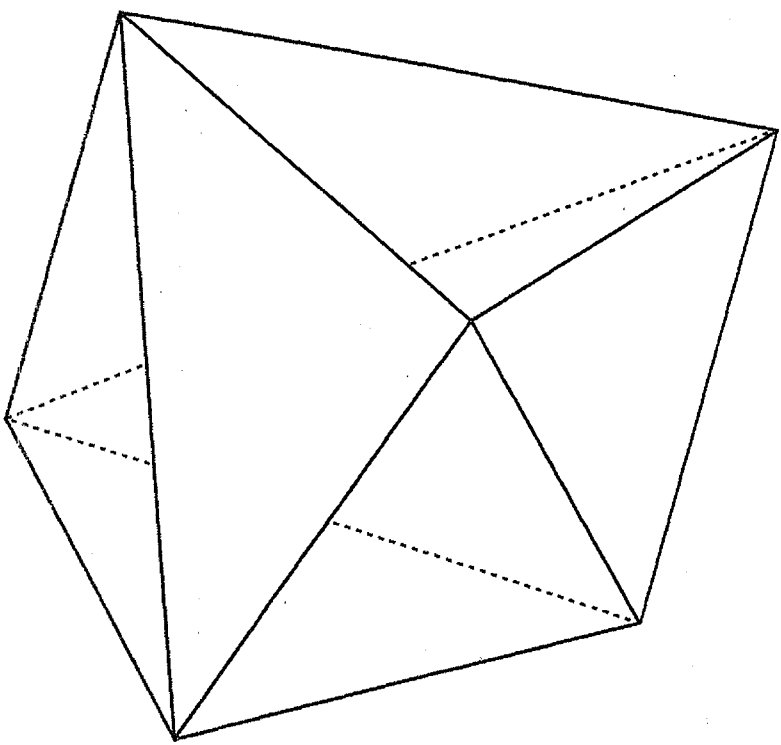
QUENTIN MEILLASSOUX

DESPUÉS DE LA FINITUD

Ensayo sobre la necesidad de la contingencia



CAJA NEGRA

Meillassoux, Quentin
Después de la finutud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia / Quentin Meillassoux; edición a cargo de Florencio Noceti; con prólogo de Alain Badiou.
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
208 p.; 19x12 cm.
Traducido por: Margarita Martínez
ISBN 978-987-1622-34-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Noceti, Florencio, ed. II. Badiou, Alain, prolog. III. Martínez, Margarita, trad. IV. Título
CDD 190

«Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.»
Esta obra fue beneficiada por el Programa de Ayuda a la Publicación del Instituto Francés.

Título original: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*
© Quentin Meillassoux
© Éditions du Seuil, 2006
© Caja Negra Editora, 2015

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Mariana Lerner

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización por escrito del editor.
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

QUENTIN MEILLASSOUX

DESPUÉS DE LA FINITUD

Ensayo sobre la necesidad de la contingencia

Prefacio / Alain Badiou
Traducción / Margarita Martínez
Edición al cuidado de Florencio Noceti

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

ÍNDICE

9 Nota a la presente edición
por Florencio Noceti

15 Prefacio
por Alain Badiou

23 La ancestralidad

53 Metafísica, fideísmo, especulación

87 El principio de factualidad

133 El problema de Hume

179 La revancha de Ptolomeo

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

> En un traspatio de la calle Sarandí, nos dijo una tarde que si él pudiera ir al campo y tenderse al mediodía en la tierra y cerrar los ojos y comprender, distrayéndose de las circunstancias que nos distraen, podría resolver inmediatamente el enigma del universo. No sé si esta felicidad le fue deparada, pero sin duda la entrevió.
>
> Borges, sobre Macedonio Fernández

Hace ya casi un siglo, antes de que el torbellino originado en Europa con el "giro lingüístico" apagase en estas periferias la llama de la especulación filosófica, el gran Macedonio Fernández –maestro o precursor de Jorge Luis Borges y corresponsal invicto de William James– inició la aventura metafísica que desembocaría en la producción de su obra cúlmine: *Museo de la Novela de la Eterna*.

El hallazgo central de aquella empresa está contenido en una fórmula que deja entrever la vía por él escogida para la resolución del enigma del universo: "Lo no-idéntico está exento de muerte".

He aquí que a la vuelta de los años, con mucho mayor rigor, pero igual genio, Quentin Meillassoux realizó –esta vez en el centro mismo de Europa– un descubrimiento equivalente: "lo único que no podría nacer ni perecer, lo único que estaría exento de todo devenir sería el Ente contradictorio". El argumento de Meillassoux coincide con el de Macedonio y es igual de inapelable; lo contradictorio (como lo no-idéntico) no tendría ninguna alteridad en la cual devenir: "¿Qué podría sucederle? ¿Podría pasar al no-ser? Pero es contradictorio: si le ocurriera no ser, continuaría siendo al mismo tiempo que no es...".

El alcance de esta segunda conquista filosófica es –sin embargo– inconmensurablemente mayor que el de la primera. A través del ensayo de Meillassoux, la verdad absoluta del principio de no contradicción, fundada así en la necesidad de la contingencia, se convierte en la primera de una serie de proposiciones tendientes a la producción de un saber igualmente absoluto acerca de esa contingencia radical que constituye en definitiva el enigma del universo que se trata de comprender más allá de la finitud humana. Por este expediente, y según lo anticipa Alain Badiou en el prólogo de la obra: "Quentin Meillassoux abre en la historia de la filosofía, concebida en este punto como historia de lo que es conocer, un camino nuevo". A lo largo del nuevo camino, lo absoluto –ligado irremisiblemente a la contingencia– está llamado a perder todo resto de eminencia axiológica, para recuperar su plena legitimidad ontológica.

//

Ahora bien, lo que presumiblemente ni Badiou, ni el

propio Meillassoux pudieron anticipar al momento de la publicación de *Después de la finitud*, hace ya casi una década, fue el impacto masivo que esta tendría en la historia inmediata de la filosofía, concebida o no como historia de lo que es conocer. Que a nadie engañe el carácter tardío y relativamente marginal de esta primera edición castellana (este obedece a causas que sería odioso enumerar aquí); el libro de Meillassoux, apenas aparecido, revolucionó toda la escena contemporánea. Y las réplicas del terremoto no cesan aún, porque las armas que el texto aporta a una crítica de las ideologías y del retorno de lo religioso se vuelven más indispensables cada día, pero ya antes de eso, el gesto mismo de esa especulación vuelta por primera vez en mucho tiempo a la comprensión, sin más, del universo, revitalizó el paisaje desolado que habían dejado tras de sí en el continente filosófico las sucesivas desapariciones de Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

Históricamente, la publicación en Francia de *Après la finitude*, y la rápida traducción al inglés realizada por Ray Brassier motivaron, en abril del 2007, la celebración de un coloquio en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Bajo la moderación de Alberto Toscano, Brassier y Meillassoux intercalaron allí sus ponencias con las de Iain Hamilton Grant y Graham Harman. El nombre del evento, "Realismo Especulativo", se aplicaría luego a toda la corriente de pensamiento que tendría allí su origen, y que acabaría convirtiéndose en el movimiento filosófico más prolífico y mejor organizado de nuestra generación.

A un nivel más anecdótico, cabría acaso detenerse en el hecho de que el nombre "Realismo Especulativo" fue concebido independientemente por Brassier. A cierta distancia, porque no se dirá aquí, tan luego, que los traductores sean traidores..., a cierta distancia, entonces, del más originario –y tal vez más preciso–

"materialismo especulativo" del que habla en cambio Meillassoux. Y se podría señalar que esa fue solo la primera entre muchas divisiones que se sucederían luego al interior del movimiento filosófico así bautizado. Pero lo que importa es que a pesar de todo lo que llegó a separarlos, los participantes de aquel coloquio, y cuantos después siguieron sus pasos, han intentado individual y colectivamente aquello que Hegel llamaba "asumir el esfuerzo del concepto", y esto con miras a una renovación del pensamiento especulativo y de su pretensión de acceso a lo absoluto, justo en el momento en que la historia de la filosofía parecía replegarse cómodamente hacia su propia autolimitación relativista.

En lo sucesivo, a lo largo de esos intentos, este ensayo de Meillassoux sobre la necesidad de la contingencia funcionaría siempre como disparador y catalizador de las polémicas suscitadas tanto al interior del movimiento, como entre sus distintos miembros y el resto de la escena filosófica mundial. Las intervenciones de los fundadores del Realismo Especulativo incluyen, por caso, el libro de Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, hasta hoy la recensión más seria y detallada del nuevo camino abierto en la historia de la filosofía, pero junto a ellas son dignas de mención también a título ejemplar las publicaciones de Martin Hägglund en Suecia y Adrian Johnston en los Estados Unidos, así como la airada polémica entre Nathan Brown y Peter Hallward, todas ellas inspiradas en la lectura de la obra de Meillassoux.

Fuera de Francia, en lengua inglesa, pero con un alcance global, editoriales como Zero Books o Urbanomic y journals como *Collapse* o *Pli*, dieron extensa difusión a las variadas implicancias del "giro especulativo" producido –en parte al menos– en torno a la obra de Meillassoux. En castellano, y en nuestro medio, su circulación ha sido alarmantemente escasa. Más allá de

la conferencia del propio Meillassoux titulada "Contingencia y absolutización de lo uno", que Adriana Canseco tradujera para el número 25 de la revista cordobesa *Nombres*, y de otros aportes correlativos e igualmente encomiables de la misma publicación, la presente edición constituye el primer gesto tendiente a subsanar semejante omisión.

Florencio Noceti
Buenos Aires, 2015

PREFACIO

I.

La vocación de la colección "El orden filosófico" (de la editorial Du Seuil, donde este libro apareció originalmente) es publicar no solo obras contemporáneas maduras y consumadas, no solo documentos filosóficos esenciales de todos los tiempos, sino también ensayos en los que se lea el sentido de un comienzo. Textos que responden a la siguiente pregunta: "¿Es para curar qué herida, para extraer qué astilla de la carne de la existencia, que yo me he convertido en lo que se denomina un filósofo?". Quizás ocurra, como sostenía Bergson, que un filósofo nunca desarrolle más que una idea. En todo caso lo que es seguro es que nace de una sola pregunta, la que se hace presente en un momento dado de la juventud interceptando el pensamiento y la vida, y es la pregunta para la cual es necesario encontrar el camino de una respuesta a cualquier precio.

Bajo esta rúbrica hay que colocar el presente libro de Quentin Meillassoux.

II.

Este ensayo breve, fragmento de una empresa filosófica (o "especulativa", para emplear su vocabulario) particularmente importante, retoma desde la raíz el problema que dio movimiento a la filosofía crítica de Kant, y que de algún modo, por la solución que Kant le confirió, partió en dos la historia del pensamiento. Este problema, planteado en su forma más clara por Hume, trata sobre la necesidad de las leyes de la naturaleza. ¿De dónde puede provenir esa pretendida necesidad, en la medida en que, indiscutiblemente, la experiencia sensible, de la que proviene todo lo que sabemos o creemos saber sobre el mundo, no puede garantizar ninguna? La respuesta de Kant, como sabemos, concede a Hume que todo proviene de la experiencia. Pero al no ceder acerca de la necesidad de las leyes de la naturaleza, cuyas forma matemática y concordancia con la observación empírica son conocidas a partir de Newton, Kant debe concluir, en efecto, que esta necesidad, al no poder provenir de nuestra recepción sensible, debe tener otra fuente: la actividad constituyente de un sujeto universal que Kant denomina el "sujeto trascendental".

Esta distinción entre la recepción empírica y la constitución trascendental es en apariencia el marco obligado de todo pensamiento moderno, y en particular de todo pensamiento de las "modalidades", como la necesidad y la contingencia. Incluso Deleuze o Foucault reflexionan sobre ella. Pero también la encontramos en la distinción entre ciencias formales y ciencias experimentales, fundamental para Carnap y la tradición analítica.

Quentin Meillassoux muestra con una fuerza sorprendente que otra comprensión del problema de Hume, que aun siendo más "natural" había quedado de algún modo disimulada, desemboca en una partición por completo distinta. Como Kant, Meillassoux salva la nece-

sidad, incluida la necesidad lógica. Pero, como Hume, admite que no hay ningún fundamento aceptable para la necesidad de las leyes de la naturaleza.

La demostración de Meillassoux –porque se trata de una demostración– establece que hay una sola cosa absolutamente necesaria: que las leyes de la naturaleza sean contingentes. Este anudamiento totalmente nuevo entre modalidades contrarias instala al pensamiento en una relación en todo diferente con la experiencia del mundo, una relación que deshace al mismo tiempo las pretensiones "necesitantes" de la metafísica clásica y la partición "crítica" entre lo empírico y lo trascendental.

Quentin Meillassoux extrae luego algunas de las consecuencias de su modo de retomar el problema fundamental ("¿qué es lo que puedo conocer?") en dirección a otros dos problemas: ¿qué debo hacer?, ¿y qué puedo esperar? Ahí se despliega, para los contemporáneos, el más allá de la finitud.

No es exagerado decir que Quentin Meillassoux abre en la historia de la filosofía, concebida en este punto como historia de lo que es conocer, un camino nuevo ajeno a la distribución canónica de Kant entre "dogmatismo", "escepticismo" y "crítica". Sí, hay una necesidad lógica absoluta. Sí, hay contingencia radical. Sí, podemos pensar lo que es, y este pensamiento no es para nada dependiente de un supuesto sujeto constituyente.

Esta notable "crítica de la Crítica" se introduce aquí sin florituras, yendo a lo esencial en un estilo particularmente claro y demostrativo. Autoriza nuevamente a que el destino del pensamiento sea el absoluto, y no los fragmentos y las relaciones parciales en las cuales nos complacemos, a pesar de que el "retorno de lo religioso" sirva de suplemento ficticio para el alma.

Alain Badiou

DESPUÉS DE LA FINITUD

A la memoria de mi padre

LA ANCESTRALIDAD

La teoría de las cualidades primarias y secundarias parece pertenecer a un pasado filosófico irremediablemente perimido: es tiempo de rehabilitarla. Semejante distinción puede aparecer ante el lector de hoy como una sutileza escolástica sin una apuesta filosófica esencial. Sin embargo, como veremos, lo que está en juego es la relación misma del pensamiento con el absoluto.

Pero antes que nada, ¿de qué se trata? Los mismos términos de "cualidades primarias" y de "cualidades secundarias" provienen de Locke; pero el principio de la diferencia ya se encuentra en Descartes.[1] Cuando me que-

1. Entre los principales textos que tratan esta diferencia, podemos mencionar: René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2002; y *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995; John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999. Se da por sentado que Descartes y Locke no entienden esta distinción de modo idéntico, pero aquí nos detenemos en lo que parece ser un núcleo común de significación.

mo con una vela, considero espontáneamente que la sensación de la quemadura está en mi dedo, y no en la vela. No toco un dolor que estaría presente en la llama, como una de sus propiedades; el brasero no se quema cuando quema. Pero lo que admitimos para las afecciones debe decirse de igual modo para las sensaciones: el sabor de un alimento no es gustado por el propio alimento, y entonces no existe en él antes de que sea consumido. Del mismo modo, la belleza melodiosa de una secuencia sonora no es escuchada por la melodía; el color deslumbrante de un cuadro no es visto por el pigmento coloreado de la tela, etcétera. En síntesis, nada sensible –cualidad afectiva o perceptiva– puede existir tal como se da a mí en la cosa sola, sin relación conmigo mismo o con otro ser viviente. Si se considera en el pensamiento a esa cosa "en sí", es decir, indiferentemente de la relación que sostiene conmigo, ninguna de estas cualidades parece poder subsistir. Quítese al observador y el mundo se vacía de sus cualidades sonoras, visuales, olfativas, etcétera, como la llama se "vacía" del dolor una vez que el dedo ha sido retirado.

Sin embargo, no se puede decir que lo sensible sea inyectado por mí en las cosas a la manera de una alucinación permanente y arbitraria. Porque existe por cierto un lazo constante entre las realidades y su sensación: sin *cosa* capaz de suscitar la sensación de rojo, no hay percepción de cosa roja; sin un fuego bien real, no hay sensación de quemadura. Pero no tiene sentido decir que el rojo o el calor de la cosa existirían de igual modo, a título de cualidades, tanto sin mí como conmigo; sin *percepción* de rojo, no hay cosa roja; sin sensación de calor, no hay calor. Sea afectivo o perceptivo, lo sensible solo existe como *relación*: relación entre el mundo y el viviente que soy. Lo sensible, en verdad, no está simplemente "en mí" al modo de un sueño, ni simplemente "en la cosa" al modo de una propiedad intrínseca: es la relación misma entre la cosa y yo. Estas

cualidades sensibles, que no están en las cosas mismas sino en mi relación subjetiva con ellas, estas cualidades corresponden a lo que los clásicos denominan las *cualidades secundarias*.

Ahora bien, no son estas cualidades secundarias las que descalificaron la teoría clásica de las cualidades. Que no tenga sentido atribuir a la "cosa en sí" (que es, en el fondo, la "cosa sin mí") propiedades que solo pueden resultar de una relación entre la cosa y su aprehensión subjetiva se convirtió, en efecto, en un lugar común que pocos filósofos cuestionaron. Se discutirá sin duda con vigor, en la tradición fenomenológica, el modo en que Descartes o Locke pensaron una relación semejante: como modificación de la sustancia pensante ligada a la acción mecánica de un cuerpo material y no, por ejemplo, como correlato noético-noemático. Pero la cuestión no es volver a relacionarse con la manera según la cual los clásicos determinaron la relación constitutiva de la sensibilidad: solo nos importa aquí el hecho de que lo sensible *sea* una relación y no una propiedad inherente a la cosa. Desde este punto de vista, acordar con Descartes o Locke no plantea ninguna dificultad a un contemporáneo.

Pero no sucede lo mismo cuando hacemos intervenir el núcleo de la teoría clásica de las cualidades: a saber, el hecho de que habría *dos tipos* de cualidades. Porque lo que descalificó decisivamente la distinción entre cualidades secundarias y cualidades primarias fue el hecho mismo de la distinción: es decir, la creencia según la cual la "subjetivación" de las cualidades sensibles (la puesta en evidencia de su lazo esencial con la presencia de un sujeto) no debería extenderse a *todas* las propiedades concebibles del objeto, sino solo a las determinaciones sensibles. En efecto, entendemos por cualidades primarias propiedades supuestamente inseparables, esta vez, del objeto: propiedades que se

supone que pertenecen a la cosa, incluso cuando dejo de aprehenderla. Propiedades de la cosa sin mí tanto como conmigo –propiedades del en-sí. ¿En qué consisten? Para Descartes, son todas las propiedades que resultan de la extensión, y que entonces pueden ser objeto de demostraciones geométricas: largo, ancho, profundidad, movimiento, figura, tamaño.[2] Por nuestra parte, evitaremos hacer intervenir aquí la noción de extensión, porque esta es indisociable de la representación sensible: no se puede imaginar una extensión que no esté coloreada, y por lo tanto que no esté asociada a una cualidad secundaria. Para reactivar en términos contemporáneos la tesis cartesiana, y para enunciarla en los mismos términos con los que creemos defenderla, sostendremos entonces lo siguiente: *tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí a todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos*. Todo lo que, del objeto, puede dar lugar a un pensamiento matemático (una fórmula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación, es lo que tiene sentido convertir en una propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo.

La tesis sostenida, entonces, es doble: por una parte admitimos que lo sensible no existe sino como relación de un sujeto con el mundo; pero por otra parte consideramos que las propiedades matematizables del objeto están exentas de la constricción de dicha relación, y que están efectivamente en el objeto tal como las concibo, tenga yo relación con dicho objeto o no. Antes de justificar esta tesis, hay que discernir en qué puede parecerle absurda a un filósofo contemporáneo, y develar la fuente precisa de este absurdo aparente.

2. Locke, por razones que no podemos examinar aquí, agrega a esta lista la "solidez".

Si esta tesis tiene todas las chances de parecer vana a un contemporáneo, es porque es decididamente *precrítica* –porque representa una regresión a la posición "ingenua" de la metafísica dogmática. Acabamos de suponer, en efecto, que el pensamiento podía discriminar entre las propiedades del mundo que surgen de nuestra relación con él, y las propiedades de un mundo "en sí", que subsistiría en sí mismo indiferentemente de la relación que mantuviéramos con él. Ahora bien, sabemos que esta tesis se convirtió en insostenible desde Kant, e incluso desde Berkeley:[3] insostenible porque el pensamiento no podría *salir de él mismo* para comparar el mundo "en sí" y el mundo "para nosotros", y entonces discriminar lo que se debe a nuestra relación con el mundo y lo que solo pertenece al mundo. En efecto, semejante empresa es autocontradictoria: en el momento en que pensamos que tal propiedad pertenece al mundo en sí, lo pensamos, en efecto, y semejante propiedad se revela entonces ella misma como esencialmente ligada al pensamiento que podemos tener del asunto. No podemos hacernos una representación del en-sí sin que se convierta en un "para-nosotros" o, como lo dice de un modo agradable Hegel, no podemos "sorprender" al objeto "por detrás", de modo de saber qué sería en él mismo:[4] lo que significa que no podemos conocer nada que esté más allá de nuestra relación con el mundo. Las propiedades matemáticas del objeto no podrían entonces constituir la excepción a la subjetivación precedente: también deben ser concebidas

3. En este punto, nos remitimos al análisis de Alain Renaut de la carta de Kant a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772, en *Kant aujourd'hui*, París, Aubier, 1997. Sobre la crítica de Berkeley de la distinción de las cualidades secundarias y primarias: *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 2004.

4. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966.

como dependientes de la relación que un sujeto mantiene con lo dado, como una forma de la representación, si soy un kantiano ortodoxo; como un acto de la subjetividad, si soy un fenomenólogo; como un lenguaje formal específico, si soy un filósofo analítico, etcétera. Pero en todos los casos, un filósofo que ratifica la legitimidad de la revolución transcendental –un filósofo que se quiera "poscrítico", y no dogmático– sostendrá que es ingenuo creer que podríamos pensar *algo* –así sea una determinación matemática del objeto– haciendo abstracción del hecho de que siempre somos *nosotros* los que pensamos algo.

Observemos –porque tendremos que volver a ello– que la revolución trascendental consistió no simplemente en descalificar el realismo ingenuo de los metafísicos dogmáticos (de eso ya se había encargado el idealismo subjetivo de Berkeley) sino también, y sobre todo, en redefinir la objetividad fuera del contexto dogmático. En el marco kantiano, la conformidad de un enunciado con el objeto no puede definirse, en efecto, como "adecuación" o "semejanza" de una representación a un objeto que se supone "en sí", porque dicho en-sí es inaccesible. La diferencia entre una representación objetiva (del tipo: "el sol calienta la piedra") y una representación "simplemente subjetiva" (del tipo: "la habitación me parece calurosa") debe entonces pasar por la diferencia entre dos tipos de representaciones subjetivas: las que son universalizables –es decir, experimentables en principio por cualquiera– y, a ese título, "científicas", y las que no son universalizables, y no pueden en consecuencia formar parte del discurso de la ciencia. Desde entonces, la *intersubjetividad*, el consenso de una comunidad, ha estado destinada a sustituir la *adecuación* de las representaciones de un sujeto solitario a la cosa misma, a título de criterio auténtico de la objetividad, y más especialmente de la objetividad científica. La verdad científica ya no es lo

que se conforma a un en-sí que se supone indiferente a su donación, sino lo que es susceptible de ser dado a una comunidad científica para compartir.

Semejantes consideraciones nos permiten capturar en qué aspectos la *correlación* parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. Por "correlación" entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.

Examinemos más de cerca el sentido de dicho filosofema: "correlación, correlacionismo".

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto "en sí", aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto. Si podemos denominar "círculo correlacional" al argumento según el cual no podemos pretender pensar el en-sí sin entrar en un círculo vicioso, sin contradecirnos de inmediato, podemos denominar "paso de baile correlacional" a esa otra figura del razonamiento a la cual los filósofos se han acostumbrado tan bien: esta figura, que encontramos en las obras contemporáneas con tanta frecuencia, sostiene que "sería ingenuo pensar al sujeto y al objeto como dos entes que subsistirían cada uno por sí mismo y a los cuales la relación que mantienen entre sí se les agregaría desde afuera. Por el contrario, la relación es en cierto

modo anterior: el mundo no tiene sentido de mundo más que porque se me aparece como mundo, y el yo no tiene su sentido de yo sino porque es respecto del mundo aquel para el cual el mundo se devela...".[5]

De modo general, el "paso de baile" del moderno es esa creencia en la primacía de la relación por sobre los términos vinculados, creencia en la potencia constitutiva de la relación mutua. El "co-" (de co-donación, de co-relación, de co-originariedad, de co-presencia, etcétera), ese "co-" es la partícula dominante de la filosofía moderna, su verdadera "fórmula química". Así, se podría decir que hasta Kant uno de los problemas principales de la filosofía consistió en pensar la sustancia, mientras que a partir de Kant se trata más bien de pensar la correlación. Antes de lo trascendental, una de las preguntas que podía desempatar de modo decisivo a dos filósofos rivales era la siguiente: ¿cuál es el que piensa la verdadera sustancia: es el filósofo quien piensa la Idea, el individuo, el átomo, Dios, qué Dios? Después de Kant, y desde Kant, desempatar a dos filósofos rivales ya no resulta de preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad sino de preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? sino: ¿cuál es el justo correlato?

La conciencia y el lenguaje fueron los dos "medios" principales de la correlación en el siglo XX, dando sostén respectivamente a la fenomenología y a las diversas corrientes de la filosofía analítica. Francis Wolff los caracteriza con mucha justicia cuando hace de ellos "obje-

5. Philippe Huneman y Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, París, Armand Colin, 1997.

tos-mundo".[6] La conciencia y el lenguaje son en efecto objetos únicos, porque "hacen mundo". Y si esos objetos hacen mundo, es porque, para ellos, "todo está adentro", pero también "todo está afuera...". Wolff continúa así:

> Todo está adentro porque, para poder pensar lo que sea que pensemos, hay que 'poder tener conciencia de ello', hay que poder decirlo, y entonces estamos encerrados en el lenguaje o en una conciencia, sin poder salir de allí. En este sentido no tienen exterior. Pero en otro sentido, están completamente vueltos hacia el exterior, son la ventana misma del mundo: porque tener conciencia es siempre tener conciencia de algo, hablar es necesariamente hablar de algo. Tener conciencia del árbol es tener conciencia del árbol *mismo*, y no de una idea de árbol, hablar del árbol no es decir una palabra sino hablar de la cosa, a pesar de que conciencia y lenguaje solo encierren el mundo en sí mismos porque, a la inversa, están por completo en él. Estamos en la conciencia o el lenguaje como en una jaula transparente. Todo está afuera, pero es imposible salir.[7]

Lo que es notable en esta descripción de la conciencia y el lenguaje de los modernos es que exhibe el carácter paradójico de la exterioridad correlacional: por una parte el correlacionismo insiste en el lazo originario tanto de la conciencia como del lenguaje con un afuera radical (la conciencia de la fenomenología se trasciende, "estalla", como dice Sartre hacia el mundo); pero por otra parte, esta insistencia parece disimular un extraño sentimiento de encierro, de enclaustramiento en un afuera semejante (la "jaula transparente"). Porque estamos bien encerrados en el en-afuera del lenguaje y la conciencia, puesto que estamos

6. Francis Wolff, *Dire le monde*, París, PUF, 1997.
7. *Ibídem*.

allí *siempre-ya* (otra locución esencial, con el "co-", del correlacionismo), porque no disponemos de ningún punto de vista desde el cual podamos observar desde el exterior a estos "objetos-mundo", donadores insuperables de toda exterioridad. Ahora bien, si ese afuera nos aparece como un *afuera claustral*, un afuera en el cual tiene sentido sentirse encerrado, es porque un afuera semejante es, a decir verdad, por completo relativo, puesto que es –precisamente– relativo, relativo a nosotros mismos. La conciencia y su lenguaje se transcienden, por cierto, hacia el mundo, pero mundo hay solo en tanto que una conciencia pueda transcender respecto de él. Este espacio del afuera solo es, entonces, el espacio de lo que nos enfrenta, de lo que no existe más que a título de "respecto a" nuestra propia existencia. Por eso, en verdad, no nos transcendemos demasiado lejos sumergiéndonos en dicho mundo; nos contentamos con explorar las dos caras de lo que sigue siendo un frente a frente –como una medalla que no conociera sino su reverso. Y si los modernos ponen semejante vehemencia en sostener que el pensamiento es pura orientación hacia el exterior, podría suceder que sea, en verdad, en razón de un duelo mal asumido –por denegación de una pérdida inherente al abandono del dogmatismo. Podría suceder, en efecto, que los modernos tuviesen la sorda impresión de haber perdido irremediablemente el *Gran Afuera*, el Afuera *absoluto* de los pensadores precríticos: ese Afuera que no era relativo a nosotros, que se daba como indiferente a su donación para ser lo que es, al existir tal como es en él mismo, lo pensemos o no; ese Afuera que el pensamiento podría recorrer con el sentimiento justificado de estar en tierra extranjera, de estar, esta vez, plenamente en otra parte.

Subrayemos, para finalizar esta breve exposición del filosofema poscrítico, que la correlación pensamiento-ser no se reduce a la correlación sujeto-objeto. Dicho de otra manera: el dominio de la correlación sobre el pensamien-

to contemporáneo no implica el dominio de las filosofías de la *representación*. En efecto, es posible criticar a estas filosofías en nombre de una correlación más originaria entre el pensamiento y el ser. Y, de hecho, las críticas de la representación no significaron una ruptura con la correlación, es decir un simple retorno al dogmatismo.

Contentémonos con dar un ejemplo acerca de este punto: el de Heidegger. Por una parte, se trata por cierto para Heidegger de señalar, en todo pensamiento metafísico de la representación, una obliteración del ser o de la presencia en provecho únicamente del ente-presente, considerado como objeto. Pero por otra parte, pensar semejante velamiento del ser en el seno del develamiento del ente que él hace posible supone, para Heidegger, tomar en consideración la *co-pertenencia* (*zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*.[8] La noción de *Ereignis*, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana: porque la "co-apropiación" que es el *Ereignis* significa que tanto el ser como el hombre no pueden ser planteados como dos "en-sí" que no entrarían en relación sino en una segunda instancia. Los dos términos de la apropiación, por el contrario, están constituidos originariamente por su relación mutua: "El *Ereignis* es la conjunción esencial del hombre y el ser, unidos por una pertenencia mutua de su ser propio".[9] Y el pasaje que

8. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
9. *Ibídem*. Heidegger insiste, por cierto, en el hecho de que, en el término "co-pertenencia", el "co-"(el "*zusammen*") debe ser comprendido a partir del sentido de la pertenencia y no la pertenencia a partir del "co-". Pero se trata solamente de evitar entender la unidad del pensamiento y el ser a la manera de la metafísica, como *nexus* y *connexio*, y sumisión de toda cosa al orden del sistema: no se trata de abandonar el "co-" sino de volver a pensar la originariedad por fuera de los esquemas de la representación.

sigue muestra con claridad el mantenimiento riguroso, en Heidegger, del "paso de baile" correlacional: "Decimos siempre del 'Ser mismo' *demasiado poco*, si al decir 'el Ser', omitimos la pre-sencia para la *esencia humana*, y con ello desconocemos que esa esencia misma forma parte de 'el Ser'. Decimos también siempre *demasiado poco* del hombre, si al decir 'el Ser' (no el ser humano), ponemos el hombre para sí, y lo así puesto lo ponemos entonces otra vez en relación con el 'Ser'". [10]

Contamos desde entonces el número de decisiones que todo filósofo debe ratificar –cualquiera sea la dimensión de su ruptura con la modernidad– si no quiere hacer una regresión a una posición simplemente dogmática: círculo y paso de baile correlacionales; sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica; mantenimiento de la correlación hasta en la crítica de la representación; afuera claustral. Estos postulados caracterizan a toda filosofía "poscrítica", es decir, que todavía se pretende lo suficientemente fiel al kantismo como para recusar todo retorno puro y simple a la metafísica precrítica.

Al sostener la existencia de las cualidades primarias faltamos al conjunto de estas decisiones. ¿Es que estamos decididos, entonces, a hacer una regresión hacia el dogmatismo con los ojos abiertos? Y antes que nada, ¿qué nos incita a romper de este modo con el círculo de la correlación?

//

Es una línea simple. Puede tener muchas tonalidades, un poco como un espectro de colores separados por trazos

10. Martin Heidegger y Ernst Jünger, "Hacia la pregunta del ser", en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994.

verticales cortos. Sobre estos, cifras que simbolizan cantidades inmensas. Es una línea como se puede ver en cualquier obra de divulgación científica. Las cifras designan fechas, y esas fechas son en lo fundamental las de:
- el origen del Universo (13,5 miles de millones de años);
- la formación de la Tierra (4,45 miles de millones de años);
- el origen de la vida terrestre (3,5 miles de millones de años);
- el origen del hombre (*Homo habilis*, 2 millones de años).

Hoy, la ciencia experimental es capaz de producir enunciados que atañen a acontecimientos anteriores al advenimiento de la vida tanto como de la conciencia. Estos enunciados consisten en la datación de "objetos" a veces más antiguos que toda forma de vida sobre la Tierra. De estos procedimientos de datación se decía que eran relativos mientras no concernieran más que a las posiciones en el tiempo de los fósiles unos en relación con otros (se obtenían, particularmente, por el estudio de la profundidad relativa de los estratos rocosos en los cuales estos fósiles eran descubiertos). Las dataciones se convirtieron en "absolutas" a partir del momento (es decir, en lo esencial, desde los años treinta) en el que se perfeccionaron técnicas capaces de determinar la duración efectiva de los objetos medidos. Estas técnicas se apoyan en general en la velocidad constante de la desintegración de los núcleos radiactivos, así como en las leyes de la termoluminiscencia, ya que estas últimas permiten aplicar las técnicas de la datación radiactiva a la luz emitida por las estrellas.[11]

11. Dominique Lecourt recuerda los elementos esenciales de esta historia de las dataciones absolutas, en el contexto polémico del renovado creacionismo de los Estados Unidos de los años ochenta: *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, París, PUF, 1992. Respecto de este tema, se puede consultar también la edición francesa de *Scientific American: Pour la Science, Les temps des datations*, enero-marzo de 2004. Para una introducción más técnica, *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications*, E. Roth y B.

Entonces hoy la ciencia está en condiciones de determinar, precisamente –y aunque más no sea a título de hipótesis a revisar–, las fechas de formación de los fósiles vivientes anteriores a la emergencia de los primeros homínidos, la fecha de formación de la Tierra o las fechas de formación de los astros, incluso la "antigüedad" del Universo mismo.

La pregunta que nos interesa es entonces la siguiente: *¿de qué* hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de la formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el *sentido* de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, *postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo*? O, para decirlo con más precisión: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante– un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?

Establezcamos el vocabulario:

- denominamos *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra;
- denominamos *archifósil* o *materia fósil* no a los ma-

Ponty (dir.), Issy-les-Molineaux, Masson, 1985, "CEA", cap. I. A ("Principes, généralité", E. Roth) y cap. IX ("La thermoluminescence", C. Lalou y G. Valados).

teriales que indican huellas de vida pasada, que son los fósiles en sentido propio, sino a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre. Un *archi*fósil designa entonces el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral, por ejemplo un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad, o la emisión de luz de una estrella susceptible de darnos información acerca de la fecha de su formación.

Partamos una vez más de esta simple constatación: hoy, la ciencia formula un cierto número de enunciados ancestrales que refieren a la edad del Universo, a la formación de las estrellas o a la formación de la Tierra. Es cierto, no nos corresponde juzgar la fiabilidad de las técnicas empleadas para la formulación de dichos enunciados. Lo que nos interesa, en cambio, es saber a qué condiciones de sentido responden semejantes enunciados. Y preguntamos con mayor exactitud: *¿qué interpretación el correlacionismo es susceptible de dar de los enunciados ancestrales?*

Se hace necesaria aquí una precisión. En verdad hay (volveremos a ello) dos modalidades principales del pensamiento de la correlación, así como hay dos modalidades principales del idealismo. La correlación, en efecto, se puede plantear como insuperable o bien desde un punto de vista trascendental (y/o fenomenológico), o bien desde un punto de vista especulativo. Es posible sostener la tesis según la cual no aprehendemos sino correlaciones, o bien la tesis según la cual la correlación es, por ella misma, eterna. En este último caso, el de la *hipóstasis* de la correlación, no estamos enfrentando un correlacionismo en sentido estricto, sino una metafísica que eternizará al Ego o al Espíritu para hacer de ellos la contraparte perenne

de la donación del ente. Para esa perspectiva, el enunciado ancestral no plantea dificultades: el metafísico del Correlato-eterno podrá sostener la existencia de un "Testigo ancestral", un Dios atento que hace de todo acontecimiento un fenómeno, un dado-a, así ese acontecimiento sea la formación de la Tierra o incluso del Universo. Pero el correlacionismo no es una metafísica: no hipostasía la correlación, limita más bien por medio de la correlación toda hipóstasis, toda sustancialización de un objeto del conocimiento en Ente existente por sí mismo. Decir que no podemos sustraernos del horizonte correlacional no es afirmar que la correlación podría existir por sí misma, con independencia de su encarnación en individuos. No conocemos ninguna correlación que esté dada fuera de los seres humanos, y no podemos salir de nosotros mismos para descubrir si es posible que semejante desencarnación del correlato sea verdadera. El Testigo ancestral es entonces una hipótesis ilegítima desde el punto de vista de un correlacionismo estricto. La pregunta que hemos planteado se puede entonces volver a formular así: desde que nos situamos en el seno del correlato, negándonos al mismo tiempo a su hipóstasis, ¿cómo interpretar un enunciado ancestral?

Subrayemos primero que el sentido de los enunciados ancestrales no plantea problemas para una filosofía dogmática tal como el cartesianismo. ¿Qué significarían, en efecto, esos acontecimientos para un físico adepto a las *Meditaciones*? Este comenzaría por la siguiente observación: no tiene mucho sentido, en lo que respecta a un acontecimiento anterior a la emergencia de la vida terrestre –por ejemplo, el período de acreción de la Tierra (es decir, el período de acumulación de materia que da lugar a la formación de nuestro planeta)–, decir que entonces hacía "mucho calor", o que la luz era "enceguecedora", o pronunciar

otros juicios subjetivos del estilo. Desde el momento en que no conocemos a un observador que haya hecho experiencia directa de la acreción de la Tierra, desde el momento mismo en que no podemos capturar cómo un observador vivo hubiera podido sobrevivir a esa experiencia, de haber experimentado semejante calor, entonces nos contentaremos con formular, a propósito de ese acontecimiento, lo que las "medidas", es decir, lo que los datos *matemáticos* nos permiten determinar: por ejemplo, que comenzó aproximadamente hace 4,56 miles de millones de años, que no se produjo en un instante, sino que se deslizó a lo largo de varios millones de años, incluso de varias decenas de millones de años, que ocupó un cierto volumen en el espacio, volumen que pudo variar en el tiempo, etcétera. Así, habría que decir que no tiene sentido sostener que las cualidades inherentes a la presencia de un ser viviente –color (pero no longitud de onda), calor (pero no temperatura), olor (pero no reacción química), etcétera–, entonces, que estas cualidades *secundarias* estaban presentes en el momento de la acreción de la Tierra. Porque estas cualidades representan los modos de relación de un ser vivo con su entorno, y no pueden ser pertinentes para describir un acontecimiento anterior a toda forma de vida registrada, e incluso incompatible con la existencia de un ser vivo. En cambio, sostendremos que los enunciados que tratan de la acreción que son formulables en términos matemáticos designan, en lo que tiene que ver con ellos, propiedades efectivas del acontecimiento en cuestión (su fecha, su duración, su extensión), incluso cuando ningún observador haya estado presente para hacer una experiencia directa de dicho acontecimiento. A través de esto, sostendremos una tesis cartesiana sobre la materia, pero no, observémoslo bien, una tesis pitagórica: no diremos que el ser de la acreción es intrínsecamente matemático,

que los números o las ecuaciones involucradas en los enunciados ancestrales existen en sí. Porque habría que decir, entonces, que la acreción es una realidad tan ideal como un número o como una ecuación. Los enunciados, de un modo general, son ideales en tanto que son una realidad significante: pero sus referentes eventuales no son necesariamente ideales (el gato en el felpudo es real, aunque el enunciado "el gato está en el felpudo" sea ideal). En este caso, diríamos entonces: los *referentes* de los enunciados que tratan de fechas, volúmenes, etcétera, existieron hace 4,56 miles de millones de años tal como esos enunciados los describen, pero no esos enunciados mismos, que nos son, por su parte, contemporáneos.

Pero seamos más precisos. Un hombre de ciencia no dirá de modo categórico –porque sería carecer de prudencia– que un acontecimiento ancestral se produjo con total seguridad tal como lo describe. Bien sabemos –al menos desde Popper– que toda teoría propuesta por la ciencia experimental es revisable en pleno derecho: es decir, refutable en beneficio de una teoría más elegante o más conforme a la experiencia. Pero esto no impedirá a un hombre de ciencia considerar que tiene sentido *suponer* que su enunciado es verdadero: que las cosas pudieron en efecto pasar como él las ha descripto y que, hasta tanto otra teoría no suplante su descripción, es legítimo admitir la existencia del acontecimiento tal como él lo reconstituye. Y, sea como sea, si su teoría es refutada, no podrá ser más que en beneficio de otra teoría que a su vez tenga alcance ancestral, y que a su vez se suponga verdadera. Los enunciados ancestrales son, entonces, según la perspectiva cartesiana, enunciados cuyos referentes pueden ser planteados como reales (aunque pasados) desde el momento en que son considerados válidos por la ciencia experimental en un momento dado de su desarrollo.

Todo esto nos permite decir que el cartesianismo da cuenta, de manera completamente satisfactoria, de las concepciones que un hombre de ciencia puede hacerse de su disciplina. Se podría incluso apostar, sin adelantarnos mucho, que desde el punto de vista de la teoría de las cualidades, los hombres de ciencia estarán en afinidad con el cartesianismo más que con el kantismo: que estarán prestos a admitir, sin demasiada dificultad, que las cualidades secundarias no existen más que a título de relación de un ser vivo con su mundo, pero que serán sin duda bastante más reticentes a admitir que las cualidades primarias –matematizables– no existen más que a condición de que nosotros mismos existamos, y no como propiedades de las cosas mismas. Y a decir verdad, su posición nos resulta más que comprensible, desde el momento en que nos preocupamos seriamente por determinar cómo el correlacionismo puede dar cuenta de la ancestralidad.

Comprendemos bien, en efecto, que la interpretación precedente es imposible de admitir desde el punto de vista correlacional, al menos imposible de admitir *literalmente*. Por cierto, los filósofos se convirtieron, en materia científica, en modestos, e incluso en prudentes. Un filósofo comenzará entonces por asegurar en general que sus concepciones no interfieren en nada con el trabajo del hombre de ciencia, y que la manera en que este último se expresa a propósito de sus investigaciones es perfectamente legítima. Pero agregará (o lo pensará para sí): legítima, *en su orden*. Que se comprenda: es normal, natural, que el hombre de ciencia tenga una actitud espontánea realista, actitud que comparte con el "hombre común". Pero en lo que le concierne, el filósofo posee un cierto tipo de saber que impone una corrección a semejantes enunciados, corrección en apariencia mínima, pero que basta para

abrirnos otra dimensión del pensamiento en su relación con el ser.

Sea el siguiente enunciado ancestral: "El acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre". El filósofo correlacionista no intervendrá en nada acerca del *contenido* del enunciado: no discutirá que sea en efecto el acontecimiento x el que se haya producido, ni discutirá la fecha de dicho acontecimiento. No: se conformará con agregar –mentalmente quizás, pero lo agregará– algo así como un simple codicilo, siempre el mismo, colocado con discreción al final de la frase. A saber: el acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre *–para el hombre* (e incluso para el *hombre de ciencia*). Este codicilo es el codicilo de la modernidad: el codicilo a través del cual el filósofo moderno se cuida (o al menos así lo cree) de intervenir en el contenido de la ciencia, preservando un régimen de sentido exterior al de la ciencia, y más originario que aquel. Entonces, el postulado del correlacionismo, frente a un enunciado ancestral, es que hay al menos *dos niveles de sentido* en semejante enunciado: el sentido inmediato, realista; y un sentido más original, correlacional, inaugurado por el codicilo.

¿Qué es entonces una interpretación literal del enunciado ancestral? La creencia en que el sentido realista del enunciado ancestral *es su sentido último*, que *no* hay otro régimen de sentido susceptible de profundizar la comprensión, que el codicilo del filósofo no viene a cuento para estudiar la significación del enunciado. Ahora bien, el correlacionista no puede aceptar esto. Porque supongamos por un instante que la interpretación realista, cartesiana, nos dé acceso al sentido último del enunciado ancestral. Entonces nos veríamos llevados a sostener lo que no puede aparecer sino como una sucesión de absurdidades al filósofo poscrítico, a saber, y la lista no es exhaustiva:

- que el *ser* no es coextensivo a la *manifestación*, puesto que se han producido en el pasado acontecimientos que no se manifiestan a nadie;
- que lo que *es* ha precedido *en el tiempo* a la *manifestación* de lo que es;
- que la manifestación apareció ella misma, en el tiempo y en el espacio, y que a ese título la manifestación no es la *donación de un mundo* sino que es más bien ella misma *un acontecimiento intramundano;*
- que este acontecimiento, además, puede ser *fechado;*
- que el pensamiento está entonces en condiciones de *pensar la emergencia de la manifestación en el ser*, y de pensar un ser, un tiempo, anterior a la manifestación;
- que la materia fósil es la donación *presente* de un ser *anterior a la donación*, es decir que un archifósil manifiesta la anterioridad de un ente respecto de la manifestación.

Pero, para el correlacionista, semejantes enunciados se esfuman desde el momento en que se actualiza la autocontradicción, según él resplandeciente, de la definición precedente del archifósil: *donación de un ser anterior a la donación*. "Donación de un ser." Todo el punto está allí: el ser no *es* anterior a la donación, él *se dona* como anterior a la donación. Lo que basta para demostrar que es absurdo encarar una existencia anterior, cronológicamente además, a la donación misma. Porque la donación es primera, y el tiempo mismo no tiene otro sentido que el de estar siempre ya comprometido en la relación del hombre con el mundo. Entonces hay dos niveles de aproximación a la ancestralidad, para el correlacionista, que recortan el redoblamiento del término "donación" en el enunciado que está en juego, a saber: el ser se dona (ocurrencia 1) como anterior a la donación (ocurrencia 2). En el nivel inmediato, olvido el carácter originario de la donación, me pierdo en el objeto y naturalizo la dona-

ción haciendo de ella una propiedad del mundo físico, susceptible de aparecer y desaparecer a la manera de una cosa (el ser se dona *como anterior a la donación*). En un nivel profundo (el ser se *dona* como anterior a la donación), comprendo que la correlación ser-pensamiento precede lógicamente a todo enunciado empírico que trate sobre el mundo y los entes intramundanos. Así, puedo articular sin perjuicio la tesis de una anterioridad *cronológica* de lo que es respecto de lo que aparece –nivel del sentido inmediato, realista, derivado– con la tesis –más profunda, más originaria, la única justa a decir verdad– de una anterioridad *lógica* de la donación respecto de lo que se dona en el seno de la donación (y de la que forma parte la anterioridad cronológica precedente). Dejo entonces de creer que la acreción de la Tierra habría lisa y llanamente precedido a la aparición del hombre en el tiempo, para captar que el estatuto del enunciado en juego es más complejo. Este enunciado, comprendido de modo riguroso, se formulará así: "La comunidad presente de los hombres de ciencia tiene razones objetivas para considerar que la acreción de la Tierra precedió la emergencia de los homínidos en x años".

Detallemos entonces esta fórmula.

Dijimos que la objetividad se definía desde Kant no en referencia al objeto en sí (semejanza, adecuación del enunciado a lo que designa) sino en referencia a la universalidad posible del enunciado objetivo. Es la intersubjetividad del enunciado ancestral –que sea verificable en principio por cualquier miembro de la comunidad científica– lo que le garantiza la objetividad, y entonces la "verdad". No puede ser de otra manera: porque su referente, tomado al pie de la letra, *es impensable*. En efecto, si se rechaza la hipóstasis de la correlación, hay que decir que el universo físico no podría preceder *realmente* a la existencia

del hombre, o al menos a la existencia de los seres vivos. Un mundo no tiene sentido más que como dado-a-un-ser-viviente o pensante. Ahora bien, hablar de "emergencia de la vida" es evocar una emergencia de la manifestación en el seno de un mundo que la preexistiría. Desde el momento en que hemos descalificado este género de enunciados, debemos atenernos estrictamente a lo que nos está *dado*: no la emergencia impensable de la manifestación en el ser, sino lo dado universalizable del material-fósil presente: velocidad de la descomposición radiactiva, naturaleza de la emisión estelar, etcétera. Un enunciado ancestral es verdadero, según el correlacionista, en el hecho de que está fundado en una experiencia *presente* –realizada sobre un material-fósil dado– y *universalizable* (verificable en principio por cualquiera). Se puede decir entonces que el enunciado es verdadero porque se apoya en una experiencia en principio reproductible por todos (universalidad del enunciado), sin creer ingenuamente que su verdad provendría de una adecuación a la realidad efectiva de su referente (un mundo sin donación de mundo).

Para decirlo de otro modo: para aprehender el sentido profundo de lo dado fósil, según el correlacionista no hay que partir del pasado ancestral sino del presente correlacional. Es decir que debemos efectuar *una retroyección del pasado a partir del presente*. Lo que nos está dado, en efecto, no es algo anterior a la donación, sino solo algo dado presente que se da por tal. La anterioridad lógica (constitutiva, originaria) de la donación respecto del ser de lo dado debe entonces conducirnos a subordinar el sentido aparente del enunciado ancestral *a un contrasentido más profundo*, incluso el único capaz de entregar su significación: no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece* ancestral. Para

comprender el fósil es preciso ir, entonces, del presente al pasado, según un orden lógico, y no del pasado al presente, según un orden cronológico.

En nuestra opinión, entonces, todo rechazo del dogmatismo impone al filósofo confrontado con la ancestralidad dos decisiones: el desdoblamiento del sentido y la retroyección. El sentido profundo de la ancestralidad reside en la retroyección lógica impuesta a su sentido inmediatamente cronológico. En vano damos vuelta las cosas en todos los sentidos posibles: no vemos cómo sería posible interpretar de otra manera el archifósil permaneciendo fieles a los requisitos de la correlación.

Ahora, ¿por qué esta interpretación de la ancestralidad es evidentemente insostenible? Y bien, para entenderlo nos basta con plantear al correlacionista la siguiente pregunta: *¿pero qué pasó entonces hace 4,56 miles de millones de años?* ¿La acreción de la Tierra *tuvo lugar sí o no*?

En un sentido sí, responderá, puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimiento son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva. Pero en un sentido no, agregará, puesto que el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descripto, es decir, como no-correlacionado con una conciencia. Pero entonces desembocamos en un enunciado bastante extraordinario: *el enunciado ancestral es un enunciado verdadero* en el hecho de que es objetivo, *pero respecto del cual es imposible que el referente haya podido efectivamente existir tal como dicha verdad lo describe*. Es un enunciado verdadero que describe sin embargo, como real, un acontecimiento imposible, un enunciado "objetivo" sin objeto pensable. En síntesis, para decirlo de un modo más simple: *es un sin-sentido*. Es lo que tam-

bién comprenderíamos al señalar que si los enunciados ancestrales no extrajesen su valor sino de la universalidad presente de su verificación, no tendrían ningún interés para los hombres de ciencia que se toman el trabajo de establecerlos. No se establece una medida para demostrar que esta medida es buena para todos los hombres de ciencia: se la establece en vistas a una determinación de lo medido. Es porque ciertos isótopos radiactivos son susceptibles de informarnos acerca de un acontecimiento pasado que intentamos arrancarles la medida de su antigüedad: si se hace de dicha antigüedad algo impensable, la objetividad de la medida deviene vacía de sentido e interés, al no indicar nada más que a sí misma. Pero la ciencia no apunta, a través de sus experiencias, a establecer la universalidad de sus experiencias: apunta, a través de una experiencia que se pueda reproducir, a referentes exteriores que dan su sentido a las experiencias.

La retroyección que el correlacionista está obligado a imponer al enunciado ancestral es entonces un *verdadero* contra-sentido que comete respecto de él: *un enunciado ancestral no tiene sentido más que a condición de que su sentido literal sea también su sentido último*. Si se desdobla el sentido, si se inventa para el enunciado un sentido profundo conforme a la correlación, que vaya a contra-sentido del sentido realista, se suprimirá el sentido, lejos de profundizarlo. Es lo que expresaremos al hablar de realismo *irremediable* del enunciado ancestral: ese enunciado tiene un sentido realista, y *solamente* un sentido realista, o no lo tiene. Esta es la razón por la cual un correlacionista consecuente debería dejar de "componer" con la ciencia, dejar de creer que puede articular dos niveles de sentido sin afectar en nada el contenido del enunciado científico con el que pretende tratar. No hay compromiso posible entre el correlato y el ar-

chifósil: al admitir uno de los dos, el otro queda por ese mismo hecho descalificado. Dicho de otra manera, el correlacionismo coherente debería dejar de ser modesto y atreverse a afirmar en voz alta que está en condiciones de enseñar a priori al hombre de ciencia que sus enunciados ancestrales son enunciados *ilusorios:* porque el correlacionista sabe que lo que se describe de ese modo nunca pudo haber tenido lugar tal como se lo describe.

Sin embargo, desde ese momento todo sucede como si la frontera entre el idealismo trascendental –idealismo de cierto modo urbano, educado, razonable– y el idealismo especulativo, e incluso subjetivo –idealismo salvaje, rudo, más bien extravagante– todo pasa, entonces, como si esa frontera que habíamos aprendido a trazar –y que separa a Kant de Berkeley–, como si esa frontera se difuminara, se borrara a la luz de la materia-fósil. Frente al archifósil, *todos los idealismos convergen y se convierten en igualmente extraordinarios* –todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos, incapaces de resolverse a admitir que *esos advenimientos de una materia sin hombre* de los que nos habla la ciencia pudieron producirse efectivamente tal como la ciencia habla de ellos. Y nuestro correlacionista se encuentra entonces peligrosamente cerca de esos creacionistas contemporáneos: de esos creyentes pintorescos que afirman hoy, según una lectura "literal" de la Biblia, que la Tierra no tendría más de 6000 años, y que, al ver que se les objeta las dataciones más antiguas de la ciencia, responden, impávidos, que Dios creó hace 6000 años, al mismo tiempo que la Tierra, componentes radiactivos que indican una edad de la tierra mucho más antigua –esto para probar la fe de los físicos. ¿El sentido del archifósil sería entonces, de modo semejante, probar la fe del filósofo en los correlatos, incluso en

presencia de datos que indican un apartamiento abisal entre lo que existe y lo que aparece?

//

Comenzamos a aprehender que la ancestralidad constituye un problema *filosófico*, susceptible de hacernos revisar decisiones que con frecuencia se consideraron inquebrantables desde Kant. Pero digámoslo de inmediato: nuestra ambición no es aquí resolver semejante problema sino solo intentar plantearlo bajo una forma rigurosa, y eso de modo tal que su resolución deje de aparecérsenos como completamente impensable.

Para hacerlo, es preciso antes que nada señalar la verdadera encrucijada de lo que denominaremos de aquí en más "el problema de la ancestralidad". Nuestra pregunta fue la siguiente: ¿en qué condiciones un enunciado ancestral conserva un sentido? Pero vemos bien que esta pregunta recubre otra, más originaria, y que revela su alcance verdadero, a saber: *¿cómo pensar la capacidad de las ciencias experimentales para producir un conocimiento de lo ancestral?* Porque ciertamente, y por el bies de la ancestralidad, lo que está en juego aquí es el discurso de la ciencia, y de modo más específico, lo que caracteriza semejante discurso: su forma *matemática*. Nuestra pregunta se convierte entonces en: ¿qué es lo que permite a un discurso matemático describir un mundo que el humano ha abandonado, un mundo petrificado de cosas y de acontecimientos no-correlacionados con una manifestación, un mundo no-correlacionado con una relación con el mundo? Este el enigma que nos hace falta enfrentar: *la capacidad de los matemáticos para discurrir sobre el Gran Afuera*, para discurrir sobre un pasado que el hombre ha abandonado tanto como la vida. Para decirlo incluso bajo la forma de una paradoja (que

denominaremos la "paradoja del archifósil"): ¿cómo un ser puede manifestar la anterioridad del ser sobre la manifestación? ¿Qué permite a un discurso matematizado poner en juego experiencias cuya materia nos informa acerca de un mundo anterior a la experiencia? No discutimos que esta paradoja tenga el aspecto de una pura contradicción: el problema temible que nos plantea el archifósil consiste precisamente en mantenerse con firmeza en el seno de esta contradicción para descubrir, al final, su carácter ilusorio. Para pensar el alcance ancestral de la ciencia nos es preciso, en efecto, develar en qué semejante contradicción solo es aparente.

Podemos reformular entonces nuestra pregunta: ¿en qué condiciones podemos legitimar los enunciados ancestrales de la ciencia moderna? Es una pregunta de estilo trascendental, pero cuya particularidad es que tiene por condición primera el abandono de lo trascendental. Exige que nos mantengamos a igual distancia del realismo ingenuo y de la sutileza correlacional, que son las dos maneras de no ver la ancestralidad como un problema. Debemos tener en el espíritu (al contrario del realista ingenuo) la fuerza en apariencia imparable del círculo correlacional, y (al contrario del correlacionista) su incompatibilidad irremediable con la ancestralidad. Debemos comprender, en suma, que la ventaja del filósofo sobre el no-filósofo a este respecto es que solo el filósofo puede asombrarse, en el sentido fuerte del término, del sentido simplemente literal del enunciado ancestral. La virtud de lo trascendental no es convertir al realismo en ilusorio, sino convertirlo en asombroso: en apariencia impensable y sin embargo verdadero, y en función de lo anterior, en eminentemente problemático.

El archifósil nos invita a *seguir la pista* del pensamiento, invitándonos a descubrir el "pasaje secreto"

que el pensamiento tomó para tener éxito en lo que la filosofía moderna nos enseña desde hace dos siglos como lo imposible mismo: *salir de uno mismo*, apoderarse del en-sí, conocer lo que es, independientemente de que nosotros seamos o no.

METAFÍSICA, FIDEÍSMO, ESPECULACIÓN

Pensar la ancestralidad nos lleva a pensar un mundo sin pensamiento, un mundo sin donación de mundo. Estamos en la obligación, entonces, de romper con el requisito ontológico de los modernos según el cual *ser es ser un correlato*. Por el contrario, tenemos que intentar comprender cómo el pensamiento puede acceder a lo no-correlativo, a un mundo capaz de subsistir sin estar dado. Ahora bien, decir esto es decir también que debemos comprender cómo el pensamiento puede acceder a un *absoluto*: a un ser tan bien *desligado* (sentido primero de *absolutus*), tan bien separado del pensamiento, que se nos ofrece como no relativo a nosotros, como capaz de existir más allá de que nosotros existamos o no. Pero he aquí una consecuencia notable: pensar la ancestralidad impone, decimos, volver a atar lazos con un pensamiento del absoluto; ahora bien, a través de la ancestralidad, lo que intentamos legitimar y comprender es el discurso mismo de la ciencia experimental, y así tenemos que decir que, lejos de comprometernos a renunciar a una

filosofía que pretenda descubrir por sus propios medios una verdad absoluta, *lejos* entonces, como lo pretenden los diversos positivismos, *de hacernos renunciar a la búsqueda de un absoluto, la ciencia nos prescribe descubrir la fuente de su propia absolutidad.* Porque si no puedo pensar nada absoluto no puedo otorgar sentido a lo ancestral y, en consecuencia, no puedo dar sentido a la ciencia que permite su conocimiento.

Nos es preciso entonces volver a atar lazos con la exigencia de un conocimiento del absoluto y romper con lo trascendental que prohíbe su posibilidad. ¿Quiere esto decir que debemos convertirnos nuevamente en filósofos precríticos: quiere esto decir que debemos volver a ser dogmáticos? Toda la dificultad consiste en que semejante retorno nos parece precisamente *imposible*: ya no podemos ser metafísicos, ya no podemos ser dogmáticos. No podemos, en este punto, ser más que herederos del kantismo. Parecía sin embargo que defendíamos una tesis cartesiana, dogmática entonces –la diferencia entre las cualidades primarias y secundarias– contra su descalificación crítica. Pero esta defensa, y ese es el punto, no se puede sostener a partir de la argumentación cartesiana. Esta parece, de modo innegable, perimida. Nos es preciso comenzar por comprender la razón profunda de esta caducidad porque, como veremos, solo comprendiendo la razón de la insuficiencia cartesiana podremos, en un mismo movimiento, concebir la posibilidad de otra relación con el absoluto.

//

¿Cómo justifica Descartes la tesis de una existencia absoluta de la sustancia extensa, y por lo tanto de un alcance no-correlacional del discurso matemático que trata sobre los cuerpos? Su razonamiento se puede restituir, sintetizado, del siguiente modo:

1) Puedo demostrar la existencia necesaria de un Dios soberanamente perfecto.

Sabemos que una de las tres demostraciones de la existencia de Dios propuestas en las *Meditaciones metafísicas* es la prueba que, de Kant en adelante, se conoce con el nombre de prueba (o argumento) ontológica. Su principio consiste en inferir la existencia de Dios de su definición como ser infinitamente perfecto: al ser planteado como perfecto, y al ser la existencia una perfección, Dios no puede sino existir. Puesto que piensa a Dios como existiendo con toda necesidad, exista o no exista yo para pensarlo, Descartes me asegura un acceso posible a una realidad absoluta, un Gran Afuera no-correlativo a mi pensamiento.

2) Ese Dios, al ser perfecto, no podría engañarme cuando hago un buen uso de mi entendimiento, es decir, cuando procedo por medio de ideas claras y distintas.

3) Me parece que existen fuera de mí cuerpos de los que me hago una idea distinta cuando solo les atribuyo existencia tridimensional. Estos objetos deben existir fuera de mí, efectivamente, porque de otro modo Dios no sería veraz, lo que repugnaría a su naturaleza.[1]

Si pensamos en la naturaleza del procedimiento seguido de este modo por Descartes, con independencia de su contenido, entonces vemos que la demostración consiste en: 1. Establecer la existencia de un absoluto, un Dios perfecto (denominémoslo un "absoluto primero"); 2. Derivar de él el alcance absoluto de las matemáticas (denominémoslo un "absoluto derivado"), haciendo valer el argumento de que un Dios perfecto no podría engañar. "Alcance absoluto" significa: lo que es matemáticamen-

1. Sobre esta demostración, René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2002; así como *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.

te pensable en los cuerpos (a través de la aritmética o la geometría) puede existir absolutamente fuera de mí. Ahora bien, considerando solo la forma de la demostración, no vemos cómo sería posible absolutizar de otra manera el discurso matemático: nos es preciso acceder a un absoluto que, si él mismo no es inmediatamente de naturaleza matemática (el Dios perfecto), entonces debe estar a la altura de permitirnos derivar de él la absolutidad (el Dios veraz que garantiza la existencia de los cuerpos extensos). Nosotros deberemos estar a la altura, entonces, de producir una demostración que obedezca a semejante forma. Pero para extraer su contenido, tenemos que comenzar por explicar en qué el contenido de la demostración cartesiana es, en tanto que tal, incapaz de resistir a la crítica del correlacionismo.

¿Cómo refutaría un correlacionista la demostración precedente? De hecho, existen (al menos) dos refutaciones posibles, según el *modelo* de correlacionismo que se adopte. En efecto, podemos distinguir dos tipos de correlacionismo: un modelo que llamaremos "débil", que es el de Kant, y un modelo "fuerte", que hoy parece dominante, incluso si no está siempre tematizado de modo claro. Vamos a comenzar por exponer la refutación de la prueba ontológica a través del modelo débil –la refutación de Kant, entonces–, y luego mostraremos en qué este modelo da asidero a la crítica de un correlacionismo más estricto. Veremos entonces en qué ese modelo "fuerte" propone la refutación más radical a todas las tentativas que pretenden pensar un absoluto.

Parecería, atendiendo a lo que hemos dicho más arriba, que la crítica de Descartes fuera fácil. Basta en efecto con aplicar a la prueba ontológica el argumento del "círculo correlacional". Diríamos entonces esto: "El argumento de Descartes es falaz incluso por su mismo proyecto de acceder a una existencia absoluta. En efecto,

su demostración -según la cual porque Dios es perfecto debe ser- reivindica la necesidad. Ahora bien, incluso si estamos de acuerdo en que esta necesidad no descansa en un sofisma, no demuestra en nada la existencia de un absoluto: porque no podría ser necesaria más que *para nosotros*. Ahora bien, nada permite afirmar que semejante necesidad para nosotros sea una necesidad en sí: nada, para retomar un argumento de la duda hiperbólica, me permite saber si mi espíritu no estaba originariamente sesgado, haciéndome creer en la verdad de un argumento en sí mismo sin alcance. Ahora bien, para decirlo de modo menos metafórico: por el solo hecho de que una necesidad absoluta es siempre una necesidad absoluta para nosotros, una necesidad no es nunca absoluta sino solamente para nosotros".

El círculo correlacional consiste entonces en develar el círculo vicioso inherente a todo recorrido absolutorio[2], y esto con independencia de la naturaleza de los argumentos propuestos. Hasta ahora no tuvimos ninguna necesidad de examinar la prueba de Descartes, puesto que el nervio de la refutación trata sobre la pretensión misma de pensar el absoluto, y no sobre las modalidades empleadas a tal efecto.

Ahora bien, lo sabemos, esa no es la manera en la que el propio Kant refuta la prueba ontológica en la dialéctica de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, Kant propone una refutación en regla del argumento de Descartes: ex-

2. Siempre que el contexto hizo imposible optar por una alternativa más neutra, hemos traducido "absolutoire" por "absolutorio". La dificultad radica en que este último término conserva en lengua castellana una connotación más o menos religiosa, vinculada a la absolución, que el original francés no admite. Debe leerse en todo caso "absolutorio" como un adjetivo que remite a lo absoluto como simplemente separado o independiente, en oposición al más habitual "absolutista", que conlleva cierta idea de perfección o compleción. [N. de la T.]

hibe el carácter sofístico que le es propio. ¿Por qué no se contenta con la argumentación precedente?

El nervio de la argumentación cartesiana descansa sobre la idea de que un Dios inexistente es una noción *contradictoria*. Pensar a Dios como no-existente equivale para Descartes a pensar un predicado en contradicción con el sujeto, como un triángulo que no tuviera tres ángulos. La existencia pertenece a la definición misma de Dios, como la trinidad de los ángulos pertenece a la definición de triángulo. Ahora bien, Kant debe demostrar a toda costa, para descalificar este argumento, que en verdad no hay ninguna contradicción en sostener que Dios no existe. Porque si hubiera alguna contradicción, le sería necesario admitir que Descartes efectivamente alcanza un absoluto. ¿Por qué razón? Porque el autor de la *Crítica*, si sostiene que la cosa en sí es incognoscible, sostiene al mismo tiempo que es *pensable*. En efecto, Kant nos concede la posibilidad de saber a priori que la contradicción lógica es *absolutamente* imposible. Si no podemos aplicar el conocimiento categorial a la cosa en sí, podemos en cambio someterla al requisito lógico de todo pensamiento. Desde ese momento, dos proposiciones adquieren en Kant un alcance ontológico absoluto.

1) La cosa en sí es no-contradictoria;

2) Existe por cierto una cosa en sí: porque, en caso contrario, existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo que para Kant es contradictorio.[3]

Esta es la razón por la cual es esencial refutar la tesis de Descartes: porque si fuera contradictorio que Dios no sea, sería, desde el punto de vista del mismo Kant, absolutamente necesario (y no solo: necesario para nosotros) que Dios existiera. Y así se haría posible, por el solo uso

3. Sobre la pensabilidad de la cosa en sí: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Taurus, 2013.

de un principio lógico, conocer positivamente la cosa en sí. ¿Cuál es entonces el principio de la crítica kantiana? Esta crítica, lo sabemos, consiste en negar que pueda existir una contradicción que no sea la que existe entre una cosa que ya se supone existente y uno de sus predicados. Si supongo que un triángulo existe, no puedo sin contradicción atribuirle más o menos de tres ángulos. Pero si suprimo ese triángulo, es decir, "si suprimo al sujeto al mismo tiempo que al predicado, no surge ninguna contradicción; porque *ya no hay nada* sobre lo cual pueda intervenir una contradicción".[4] Entonces un sujeto no podría nunca, en virtud de su concepto, imponer su existencia al pensamiento. Porque el ser no forma nunca parte del concepto de un sujeto, nunca es un predicado de ese sujeto: se agrega a ese concepto como una pura postulación. Se puede decir que, para ser perfecto, un ser debe poseer la existencia, pero no que, al ser pensado como perfecto, existe. No existe, podríamos decir, "predicado prodigioso" capaz de conferir a priori la existencia a quien lo recibe. Dicho de otro modo, Kant –siguiendo a Hume– descalifica la prueba ontológica en nombre del hecho de que siempre podemos concebir sin contradicción que un ente determinado exista o no exista. Ninguna determinación de un ente puede decirnos a priori si ese ente existe o no: aunque digamos alguna cosa a través del predicado "infinitamente perfecto", no podemos inferir de ese predicado que su sujeto exista: y si inferimos que su sujeto existe, es que no decimos nada sensato a través de ese predicado.

Sabemos que esta refutación kantiana de la prueba ontológica va bastante más allá de la mera crítica del argumento cartesiano: porque no se trata solo de rechazar la prueba de la existencia de Dios, sino de negar toda

4. *Ibídem.*

prueba que pretenda demostrar la necesidad absoluta de un ente determinado. Denominamos "necesidad real" a ese régimen ontológico de la necesidad que enuncia que un ente tal o cual –una *res* determinada– debe necesariamente existir. Parece que ese tipo de necesidad está presente en toda metafísica dogmática. En efecto, ser dogmático equivale siempre a sostener que esto o aquello, algo determinado cualquiera, debe ser absolutamente, y ser tal como es: Idea, Acto puro, átomo, alma indivisible, mundo armonioso, Dios perfecto, Sustancia infinita, Espíritu del mundo, Historia mundial, etcétera. Ahora bien, si caracterizamos mínimamente una metafísica a través de este tipo de enunciado –un ente tal o cual debe ser absolutamente–, concebimos entonces que la metafísica culmina con la prueba ontológica –es decir, con el enunciado: un ente *porque* es tal o cual debe ser absolutamente. La prueba ontológica plantea un ente necesario "por excelencia" en el hecho de que es razón de sí mismo por su sola esencia: es porque Dios tiene por esencia el ser perfecto que debe necesariamente existir.

Pero también concebimos que esta prueba está intrínsecamente ligada a la culminación de un principio formulado por primera vez por Leibniz, pero ya puesto en práctica en Descartes:[5] a saber, *el principio de razón* que pretende que toda cosa, todo hecho, todo acontecimiento debe tener una razón necesaria de ser así más que de otra manera. Porque semejante principio no exige solo una explicación posible de todo hecho mundano, sino que exige también que el pensamiento dé razones de la totalidad incondicionada del ente y de su ser-así. Por lo tanto, el pensamiento puede dar razón de los hechos del mundo a través de tal o cual ley del mundo –pero le

5. René Descartes, *Los principios de la filosofía*, *op. cit.*; o G.W. Leibniz, *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011.

es necesario también, según el principio de razón, dar razón del ser-así de tales leyes, y de ese modo del ser-así del mundo mismo. Y si semejante "razón de mundo" fuera suministrada, sería necesario además dar razón de esa razón, y así sucesivamente. El pensamiento, si quiere evitar una regresión al infinito cuando se somete al principio de razón, se debe entonces a sí mismo llegar a una razón capaz de ser razón de toda cosa, incluso de ella misma. Una razón no condicionada por ninguna otra razón, y que solo la prueba ontológica permite formular, puesto que se asegura la existencia de un "x" por la sola determinación de ese "x", y no por la determinación de un ente que no sea x: x debe ser porque es perfecto, y a ese título *causa sui*, única causa de sí mismo.

Si toda metafísica dogmática se caracteriza por la tesis de que *al menos un* ente es absolutamente necesario (tesis de la necesidad real), se comprende que la metafísica culmine en la tesis según la cual *todo* ente es absolutamente necesario (principio de razón). A la inversa, el rechazo de la metafísica dogmática significa el rechazo de *toda* necesidad real: a fortiori, el rechazo del principio de razón así como de la prueba ontológica, que es la piedra clave que permite al sistema de la necesidad real cerrarse sobre sí mismo. Esta negación impone sostener que no existe ninguna manera legítima de demostrar que un ente determinado deba existir incondicionalmente. Se puede agregar, al pasar, que semejante negación del dogmatismo es la condición mínima de toda crítica de las *ideologías*, en tanto que una ideología no es identificable con cualquier representación engañosa, sino con toda forma de pseudorracionalidad que apunte a establecer que lo que existe efectivamente debe existir con total necesidad. La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va

unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción ilusoria de entidades necesarias. No pretendemos estar cuestionando, en este sentido, la caducidad contemporánea de la metafísica. Porque semejante dogmatismo, que pretende que ese Dios, luego ese mundo, luego esa Historia, y para terminar ese régimen político hoy efectivo deba necesariamente ser, y ser tal como es, semejante *absolutismo* parece pertenecer por cierto a una época del pensamiento a la cual no es ni posible ni deseable volver.

A partir de aquí, las condiciones de resolución del problema de la ancestralidad se vuelven precisas, al mismo tiempo que se restringen considerablemente. En efecto, si queremos conservar un sentido a los enunciados ancestrales sin por ello volver al dogmatismo, *tenemos que descubrir una necesidad absoluta que no reconduzca a ningún ente absolutamente necesario*. Dicho de otra manera, debemos pensar una necesidad absoluta sin pensar nada que *sea* de una necesidad absoluta. Dejemos por el momento a este enunciado su apariencia de paradoja. Lo único de lo que tenemos que estar convencidos por ahora es de que no tenemos ninguna elección; si no creemos ni en la validez incondicionada del principio de razón, ni en la de la prueba ontológica, y si no creemos tampoco en las interpretaciones correlacionales de lo ancestral, entonces es, en efecto, en este enunciado -del absoluto sin ente absoluto- donde tendremos que buscar el principio de la solución.

Podemos formular de igual modo las cosas de la siguiente manera: denominemos *especulativo* a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general; denominemos *metafísico* a todo pensamiento que pretenda acceder a un ente absoluto, o incluso que pretenda acceder al absoluto vía el principio de razón. Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema equivale a establecer que a la inversa *no toda*

especulación es metafísica, que no todo absoluto es dogmático, que es posible encarar un pensamiento *absolutorio* que no sea *absolutista*. De este modo la cuestión de la ancestralidad se encuentra esencialmente vinculada con la crítica de lo que se puede denominar la *"implicación desabsolutoria"*, y que se formula así: "Si la metafísica está perimida, también lo está el absoluto". Solo la refutación de semejante inferencia que deduce del fin de la metafísica dogmática el fin de los absolutos puede permitirnos desanudar la paradoja del archifósil.

//

Pero antes debemos exponer la forma más rigurosa del correlacionismo y la que nos parece también su forma más contemporánea. Porque solo confrontándonos con el modelo más radical de la correlación podremos saber si la desabsolutización es el horizonte efectivamente insuperable de toda filosofía.

Hemos dicho que lo trascendental kantiano podía identificarse con un correlacionismo "débil". ¿Por qué razón? Sucede que el criticismo no prohíbe toda relación del pensamiento con el absoluto. La crítica prohíbe todo conocimiento de la cosa en sí (toda aplicación de las categorías a lo suprasensible), pero mantiene la pensabilidad del en-sí. Sabemos entonces a priori, según Kant, que la cosa en sí es no-contradictoria y que efectivamente existe. Por el contrario, el modelo fuerte del correlacionismo consiste en considerar que no solo es ilegítimo pretender que podríamos *conocer* el en-sí, sino que es *igualmente* ilegítimo pretender que podríamos, al menos, *pensarlo*. El argumento de semejante deslegitimación es muy simple, y muy bien conocido por nosotros: se trata, todavía y siempre, del círculo correlacional. Porque finalmente, ¿a través de qué operación prodigiosa el pensamiento kantiano llega a salir de sí mismo para asegurar que lo

que es impensable para nosotros es imposible en sí? La contradicción es impensable, de acuerdo: ¿pero qué es lo que permite a Kant saber que no puede existir ningún Dios que, como podía afirmar Descartes,[6] por ejemplo, tenga tal carácter de todopoderoso que pueda convertir una contradicción en verdadera? Kant pretende que no conocemos nada de la cosa en sí sometiéndola, como lo hace, al principio de no-contradicción que supone vacío: pero parece por el contrario presuntuoso creerse en condiciones de penetrar tan profundamente en el en-sí como para *saber* de esa manera que el poder de Dios no podría llegar hasta la inconsistencia lógica. No es que el correlacionismo fuerte afirme la existencia de semejante Dios todopoderoso; pero se contenta con descalificar toda refutación de su posibilidad.

El "contrapeso nihilista" de semejante hipótesis del Dios todopoderoso sería por otra parte igual de defendible. Se trataría de una tesis que rechaza esta vez la *segunda* proposición absoluta de Kant, a saber que *hay* una cosa en sí por fuera de nuestras representaciones. ¿En nombre de qué, en efecto, podríamos refutar a priori la posibilidad de que no hubiese nada más acá de los fenómenos, y de que nuestro mundo estuviese rodeado por una nada en la cual todo podría finalmente abismarse? Se podría sostener que el fenómeno no está apoyado en ninguna cosa en sí: que solo existen "esferas fenomenales", a saber los sujetos trascendentales, concertadas entre ellas, pero evolucionando y "flotando" en el seno de una nada absoluta en la cual todo podría hundirse nuevamente si desapareciera la especie humana. ¿Se dirá de semejante punto de vista que es un sinsentido? ¿Que

6. René Descartes, carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644, en *Denis Mesland. Amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672)*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2002.

por el término de "nada" así entendido no pensamos nada, sino que pronunciamos una palabra vacía de significación? Pero es precisamente eso lo que es legítimo para el correlacionismo fuerte; porque no hay ningún medio para el pensamiento de rechazar la posibilidad de que lo descabellado para nosotros sea verídico en sí. ¿Por qué sería imposible lo que está vacío de sentido? Que nosotros sepamos, nadie volvió nunca de una exploración del en-sí como para garantizarnos semejante absolutidad del sentido. Y por otra parte esos enunciados –"la contradicción es posible", "la nada es posible"– no están tan vacíos de sentido, puesto que son distinguibles: creer en una Trinidad salvadora, en apariencia contradictoria, no equivale a creer en la amenaza de la Nada, puesto que las actitudes vitales que resultan de esas dos tesis tienen todas las chances de diferir. Lo impensable se declina, como las creencias y los misterios.

Vamos a tener que enfrentar este modelo fuerte de la desabsolutización, puesto que es él el que prohíbe con mayor rigor la posibilidad de pensar lo que hay cuando no hay pensamiento. Nos parece que este modelo descansa sobre dos decisiones del pensamiento, de las cuales la primera ha sido lo suficientemente estudiada, mientras que la segunda todavía no ha sido examinada.

La primera decisión es la de todo correlacionismo: es la tesis de la inseparabilidad esencial del contenido de pensamiento y del acto de pensamiento. Nunca nos enfrentamos sino a un dado-a-pensar, y no a un ser subsistente por sí.

Esta decisión basta, por sí sola, para descalificar a todos los absolutos de tipo *realista* o *materialista*. Todo materialismo que se pretenda especulativo –es decir, que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta– debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto que* el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento

puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento. Por lo tanto el materialismo, si adopta la vía especulativa, está obligado a creer que sería posible pensar una realidad dada haciendo abstracción del hecho de que la estemos pensando. Así sucede con el epicureísmo –paradigma de todo materialismo–, que pretende que el pensamiento puede acceder, a través de las nociones de vacío y de átomo, a la naturaleza absoluta de todas las cosas, y que pretende que esta naturaleza no está necesariamente correlacionada con un acto de pensamiento, puesto que el pensamiento no existe, en lo que le concierne, más que de modo aleatorio, como compuestos atómicos contingentes (los dioses mismos son divisibles), es decir no-esenciales para la existencia de las naturalezas elementales.[7] Ahora bien, la perspectiva correlacional impone por el contrario la idea de que es impensable abstraer de lo real el hecho de que se *da* siempre-ya a un ente: nada es pensable que no esté dado-siempre-ya-a, no se puede pensar un mundo sin un ente susceptible de recibir esta donación, es decir sin un ente capaz de "pensar" ese mundo en un sentido general, de intuirlo y de discurrir acerca de él. Denominaremos "primado de lo inseparado" o "primado del correlato" a esta primera decisión del modelo fuerte.

La segunda decisión del modelo fuerte nos va a ocupar algo más. En efecto, el modelo fuerte debe oponerse a un segundo tipo de absoluto, más temible que el precedente porque en apariencia es más coherente. Esta segunda estrategia metafísica, que hemos evocado de manera breve

7. Respecto del hecho de que los dioses mismos (y por lo tanto los seres pensantes en general), y aunque Epicuro diga de ellos que son imperecederos, deben ser pensados en principio como destructibles, al contrario de las naturalezas elementales, Marcel Conche, *Épicure. Lettres et Maximes*, París, PUF, 1987.

en la primera sección, consiste esta vez en *absolutizar la correlación misma*. La argumentación general se puede resumir así: hemos dicho que la noción kantiana de cosa en sí era impensable, y no solo incognoscible. Pero, en tal caso, parece que la decisión más sabia es *suprimir* toda idea de semejante en-sí. Sostendremos entonces que el en-sí, porque es impensable, no tiene ninguna verdad, y que es preciso suprimirlo en beneficio solo de la relación sujeto-objeto, o de otra correlación juzgada más esencial. Semejante tipo de metafísica puede seleccionar diversas instancias de la subjetividad, pero se caracterizará siempre por el hecho de que el término intelectivo, conciencial, o vital será de este modo hipostasiado: la representación en el mundo leibniziano; el sujeto-objeto objetivo, es decir, la naturaleza de Schelling; el Espíritu hegeliano; la Voluntad de Schopenhauer; la voluntad de poder (o *las* voluntades de poder) de Nietzsche; la percepción cargada de memoria de Bergson; la Vida de Deleuze, etcétera. Incluso si las hipóstasis vitalistas del Correlato (Nietzsche, Deleuze) son identificadas con facilidad como críticas del "sujeto", e incluso de la "metafísica", tienen en común con el idealismo especulativo la misma decisión doble que les garantiza a ellas también no ser confundidas con un realismo ingenuo, o con una variante del idealismo trascendental:

1) Nada podría ser que no sea un cierto tipo de relación-con-el-mundo (el átomo epicureano, sin inteligencia, ni voluntad, ni vida, es por lo tanto imposible);

2) La proposición precedente debe ser entendida en un sentido absoluto, y no relativamente a nuestro conocimiento.

El primado de lo inseparado se ha convertido en tan potente que incluso el materialismo especulativo parece haber sido dominado, en la época moderna, por semejantes doctrinas antirracionalistas de la vida y de la voluntad, y esto a expensas de un "materialismo de la materia" que

se habría tomado en serio la posibilidad de que no haya nada viviente o voluntario en lo inorgánico. El enfrentamiento de las metafísicas de la Vida y las del Espíritu recubre entonces un acuerdo profundo heredado de lo trascendental: lo que es en todo aspecto a-subjetivo no puede ser.

Retomemos el análisis de nuestro modelo. Si el correlacionismo fuerte puede desembarazarse con comodidad del adversario "exterior", que es el realista, le es más difícil por el contrario deshacerse del adversario "interior" que es el metafísico "subjetivista". ¿Porque en nombre de qué afirmar que algo subsiste fuera de nuestra representación, mientras que precisamente hemos sostenido que ese afuera era radicalmente inaccesible al pensamiento? Aquí es donde debe intervenir la segunda decisión del modelo fuerte: esta decisión ya no trata del correlato sino de la *facticidad* del correlato. Volvamos a Kant. ¿Qué es lo que distingue profundamente al proyecto kantiano –el idealismo trascendental– del proyecto hegeliano –el idealismo especulativo–? La diferencia más decisiva parece ser la siguiente: Kant sostiene que solo se pueden *describir* las formas a priori del conocimiento (en él la forma espacio-temporal de la sensibilidad y las doce categorías del entendimiento), mientras que Hegel sostiene que es posible *deducirlas*. Kant considera entonces, al contrario que Hegel, que es imposible derivar las formas del pensamiento de un principio, o de un sistema, susceptible de conferirles una necesidad absoluta. Estas formas son un "hecho primero" que solo puede ser objeto de una descripción, y no de una deducción (en sentido genético). Y si la esfera del en-sí puede ser distinguida del fenómeno, es precisamente en razón de esta facticidad de las formas, de su sola descriptibilidad: porque si ellas fueran deducibles, como es el caso en Hegel, revelarían ser de una necesidad incondicionada que

suprimiría incluso la posibilidad misma de que existiese un en-sí susceptible de diferir de ellas.

El correlacionismo fuerte tanto como el idealismo absoluto parten entonces de una tesis idéntica: la impensabilidad del en-sí –para extraer de ello dos conclusiones opuestas–: pensabilidad o impensabilidad del absoluto. Es la irremediable facticidad de las formas correlacionales la que permite desempatar entre las dos pretensiones a favor de la segunda. De allí, en efecto, que aun si se rechaza toda posibilidad de demostrar la absoluta necesidad de esas formas, sea imposible proscribir la posibilidad de que haya un en-sí que difiera esencialmente de lo que nos es dado. El correlacionismo fuerte sostiene, como el kantismo, la facticidad de las formas, pero difiere del kantismo en que acuerda también tal facticidad a la forma lógica, es decir a la no-contradicción: porque, del mismo modo en que no podemos más que describir las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento, no podemos más que describir los principios lógicos inherentes a toda proposición pensable, pero no deducir su verdad absoluta. Desde ese momento no tiene sentido pretender saber que una contradicción es absolutamente imposible: la única cosa que nos está dada es el hecho de que no podemos pensar nada contradictorio.

Tratemos de comprender mejor la naturaleza de semejante facticidad, puesto que su rol parece tan esencial como el del correlato en el proceso de desabsolutización. Primero, en la perspectiva de nuestro modelo, es esencial distinguir esta facticidad del simple carácter perecedero de las cosas mundanas. En efecto, la facticidad de las formas no tiene nada que ver con la destructibilidad de un objeto material o con la degradabilidad vital. Cuando sostengo que tal ente o tal acontecimiento son contingentes, estoy en posesión de un saber positivo: sé que esta casa puede ser destruida, sé que no habría podido ser físicamente imposible que tal persona actuara de otro

modo, etcétera. La *contingencia* señala el hecho de que las leyes físicas permiten indiferentemente a un acontecimiento producirse o no, permiten a un ente emerger, subsistir o perecer. Pero la *facticidad*, en lo que le compete, concierne a las invariantes del mundo que se suponen estructurales, invariantes que pueden diferir de un correlacionismo a otro, pero que jugarán en cada oportunidad el rol de ordenamiento mínimo de la representación: principio de causalidad, formas de la percepción, leyes lógicas, etcétera. Estas estructuras son fijas: nunca hago la experiencia de su variación, y en el caso de las leyes lógicas, no puedo siquiera representarme su modificación (por ejemplo: representarme un ser contradictorio o no-idéntico a sí mismo). Estas formas, aunque fijas, constituyen sin embargo un hecho y no un absoluto, puesto que no puedo fundar su necesidad: su facticidad se revela en el hecho de que no pueden ser objeto más que de un discurso descriptivo, y no fundacional. Pero se trata de un hecho que, al contrario de los hechos simplemente empíricos de los cuales puedo experimentar su ser-otro, no me procura ningún saber positivo. Porque si la contingencia es el saber del poder ser-otro de la cosa mundana, la facticidad es solo la ignorancia acerca del deber-ser-así de la estructura correlacional. Es un punto que importa tener presente para lo siguiente: al sostener la facticidad de las formas correlacionales, el correlacionista *no* sostiene que esas formas puedan efectivamente cambiar. Sostiene solo que no se puede pensar en qué sería imposible que ellas cambiaran, y en qué una realidad por completo distinta de la que nos es dada estaría proscripta a priori. Entonces hay que distinguir:

1) La contingencia intramundana que se dice de todo aquello que puede ser o no ser en el mundo, producirse o no producirse en el mundo, y esto sin contravenir las invariantes del lenguaje y de la representación a través de las cuales el mundo me está dado;

2) La facticidad de esas invariantes mismas, que remite a la incapacidad esencial en la que me encuentro para establecer su necesidad *o* su contingencia.

Con la facticidad, hago entonces la experiencia no de una realidad objetiva, sino de los límites insuperables de la objetividad frente al hecho *de que hay* un mundo, al hecho de que hay un mundo decible y perceptible, estructurado por invariantes determinadas. El hecho mismo de la logicidad del mundo, o de su donación en una representación, es lo que escapa a las estructuras de la razón lógica o representativa. El en-sí deviene opaco, al punto de que no podemos siquiera sostener que haya alguno, y el término, por lo tanto, tiende a desaparecer en beneficio de la pura facticidad.

La facticidad nos hace comprender de este modo la "posibilidad" del Todo-Otro del mundo, y esto en el mismo seno del mundo. Es conveniente sin embargo colocar el término "posibilidad" entre comillas, por el hecho de que no se trata, en la facticidad, de un saber de la posibilidad efectiva del Todo-Otro, sino de la incapacidad en la que estamos para establecer su imposibilidad. Es un posible él mismo hipotético, que significa que para nosotros todas las hipótesis en cuanto al en-sí siguen siendo igualmente lícitas: es, es necesario, no es, es contingente, etcétera. Este "posible" no es ningún saber positivo acerca de ese Todo-Otro, ni siquiera un saber positivo que habría, o que podría haber, del Todo-Otro: es solo la marca de nuestra *finitud* esencial, así como de la finitud del mundo mismo (así fuera este físicamente ilimitado). Porque la facticidad tiñe el saber y el mundo de una ausencia de fundamento cuyo reverso es que nada puede ser dicho que sea absolutamente imposible, ni siquiera lo impensable. Dicho de otro modo, la facticidad lleva a su punto extremo la crítica del principio de razón, alegando no solo que la prueba

ontológica es ilegítima, sino que la no-contradicción misma es sin razón, y que a ese título no puede ser sino la norma de lo que es pensable para nosotros, y no de lo que es posible en un sentido absoluto. La facticidad es la "irrazón" (la ausencia de razón) tanto de lo dado como de sus invariantes.

El modelo fuerte se resume entonces en la tesis siguiente: *es impensable que lo impensable sea imposible*. No puedo fundar en razón la imposibilidad absoluta de una realidad contradictoria o de la nada de todas las cosas, aunque no haya algo determinado que pueda entenderse por estos términos. La facticidad tiene entonces una consecuencia precisa y notable: ocurre que se convierte en racionalmente ilegítimo descalificar un discurso *no racional* sobre el absoluto con el pretexto de su irracionalidad. En la perspectiva del modelo fuerte, en efecto, una creencia religiosa puede sostener con pleno derecho que el mundo fue creado a partir de la nada por un acto de amor, o que Dios tiene el total poder de convertir en verdadera la aparente contradicción de su plena identidad con su Hijo y de su diferencia con él. Estos discursos conservan un sentido –sentido mitológico o místico– aunque no tengan nada que sea lógico o científico. La tesis más general del modelo fuerte trata entonces acerca de la existencia de un régimen de sentido inconmensurable con el sentido racional, porque trata no sobre los hechos del mundo sino sobre el hecho de que hay un mundo. Pero el correlacionismo no sostiene él mismo *ninguna* posición a-racional, religiosa o poética: no pronuncia ningún discurso positivo sobre el absoluto, se contenta con pensar los límites del pensamiento, al ser ellos para el lenguaje como una frontera de la que no se captaría más que un solo borde. El correlacionismo no funda positivamente una creencia religiosa determinada, sino que socava efectivamente toda pretensión de

la razón para deslegitimar una creencia en nombre de lo impensable de su contenido.

El modelo fuerte comprendido de este modo nos parece estar representado tanto por Wittgenstein como por Heidegger, es decir por los representantes eminentes de dos corrientes principales de la filosofía del siglo xx: la filosofía analítica y la fenomenología. El *Tractatus* sostiene, de este modo, que la forma lógica del mundo no puede ser dicha a la manera de un hecho del mundo, sino solo "mostrada", es decir indicada según un régimen del discurso que escapa a las categorías tanto de la ciencia como de la lógica. Es entonces el hecho mismo de que el mundo sea decible (es decir, formulable en una sintaxis lógica) lo que escapa al discurso de la lógica. De ahí la proposición 6.522: "Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo Místico".[8] Pero eso Místico no es el saber de un ultra-mundo: es la indicación de la imposibilidad, para la ciencia, de pensar que *hay* mundo –proposición 6.44: "Lo Místico no es cómo es el mundo, sino *que sea*".[9] Del mismo modo, hemos visto que Heidegger señalaba como la falla íntima de la representación el hecho mismo de que haya ente, y la donación del ente: "Entre todos los entes, el hombre es el único que experimenta, interpelado por la voz del Ser, la maravilla de las maravillas: *que* el ente *es*".[10] Que haya ente, o que haya un mundo lógico, escapa en los dos casos a la soberanía de la lógica y de la razón metafísica, y esto en virtud de una facticidad de ese "hay", facticidad que

8. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2013.
9. *Ibídem*. Sobre este punto ver igualmente la *Conferencia sobre la ética* (1929), así como el *Diario filosófico (1914-1916)*, ambos en *Wittgenstein* II, Madrid, Gredos, 2009: "(20.10.16) El milagro, estéticamente hablando, es que haya mundo. Que lo que es sea".
10. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2006.

es pensable, por cierto –puesto que no se trata de una revelación trascendente, sino solo de una aprehensión de los "bordes internos" de este mundo– pero pensable únicamente a título de nuestra incapacidad esencial de acceder a un fundamento absoluto de lo que es. No puedo pensar lo impensable, pero puedo pensar que no es imposible que lo impensable sea.

En síntesis: el modelo débil sostenía una desabsolutización del principio de razón descalificando toda prueba de necesidad incondicionada; el modelo fuerte sostiene además, en nombre de una descalificación acentuada del principio de razón, una desabsolutización del principio de no-contradicción, sometiendo toda representación a los límites del círculo correlacional.[11] Hemos distinguido así las dos operaciones inherentes a la justificación contemporánea del renunciamiento al absoluto: no solo el primado del correlato contra todo "realismo ingenuo", sino la facticidad del correlato contra todo "idealismo especulativo".[12]

Se pueden abordar ahora dos tipos principales de correlacionismo fuerte que se constituyen y se oponen alrededor de la siguiente pregunta: la desabsolutización del

11. Acerca de esta doble desabsolutización de los principios de razón y de contradicción, ver además: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*; Martin Heidegger, "El principio de razón", en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978; y "Principios del pensamiento", en Edgar Morin, Roland Barthes, Martin Heidegger y otros, *La cuestión de los intelectuales. ¿Qué fueron? ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué pueden?*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1969.

12. Hablo del realismo "ingenuo" y de "idealismo especulativo" para marcar bien el hecho de que, en el seno del correlacionismo, la modalidad realista del absoluto es inevitablemente inferior en dignidad a su modalidad idealista, puesto que la primera rompe con toda forma de correlacionismo, mientras que la segunda lo reconoce lo suficiente como para absolutizarlo.

pensamiento ¿implica también la *desuniversalización* del pensamiento? Los filósofos que responden a esta pregunta por la negativa se situarán en la herencia del criticismo e intentarán, a instancias de Kant, establecer las condiciones universales de nuestra relación con el mundo –sean estas planteadas como condiciones de una ciencia experimental, condiciones de una comunicación relativa al lenguaje entre los individuos, condiciones de perceptibilidad del ente, etcétera. Pero un correlacionista "fuerte", incluso si se pretende fiel al espíritu del criticismo, no se permitirá justificar la universalidad de la no-contradicción por su supuesta absolutidad: en lugar de hacer de ella una propiedad de la cosa en sí, la convertirá, por ejemplo, en una condición universal de la decibilidad de lo dado, o de la comunicación intersubjetiva –una norma de lo pensable, no de lo posible.[13] Los filósofos que –como los partidarios de la "finitud radical" o de la "posmodernidad"– sostengan por el contrario que todo universal sigue siendo un resto mistificatorio de la antigua metafísica, pretenderán que hay que pensar la facticidad de nuestra relación con el mundo al modo de una *situación ella misma finita*, en principio, y de la que sería ilusorio creer que podríamos sustraernos hasta alcanzar enunciados cuya validez fuera la misma para todo hombre, en toda época y lugar. Las correlaciones que determinan nuestro "mundo" se identificarán así con la situación inherente a una época determinada de la historia del ser, a una forma de vida dotada de sus propios juegos de lenguaje, a una comunidad cultural e interpretativa determinada, etcétera.

13. Para un ejemplo de dicho desplazamiento, en el seno mismo de la perspectiva crítica, del estatuto de la no-contradicción, véase el análisis particularmente ajustado de Francis Wolff en *Dire le monde: 1. De la contradiction. Les trois langage-monde*, París, PUF, 1997.

La única pregunta legítima sigue siendo para ambas partes la siguiente: semejante limitación de nuestro saber a la relación que mantenemos con el mundo ¿debe llegar o no hasta el punto de descalificar la posibilidad de sostener un discurso universal acerca de la naturaleza misma de esa relación? Todos se entenderán acerca de la caducidad de la necesidad incondicional, la única discusión concernirá de aquí en más al estatuto de la necesidad *condicional* de la correlación, es decir el estatuto de las condiciones de posibilidad de lo dado y del lenguaje. El enunciado metafísico: "si un ente es tal, debe absolutamente ser" deja lugar al enunciado posmetafísico: "si un ente se da *inmediatamente* como tal (perceptible, decible, etcétera), entonces tiene como condición más general –más profunda, más originaria– ser tal" (dado por escorzo, no-contradictorio, etcétera). Ya no: x es tal, entonces debe ser, sino: si de hecho x está dado como tal, entonces tiene como condición ser tal. El debate versará sobre la determinación de esas condiciones, e incluso sobre la existencia o no de condiciones universales de lo dado y del lenguaje.

El correlacionismo fuerte no está siempre tematizado como tal por aquellos que lo sostienen: su pregnancia contemporánea nos parece sin embargo reconocible incluso en la inmunidad de la que parecen beneficiarse de aquí en más las creencias religiosas en relación con las coacciones del concepto. ¿Qué filósofo creería desde ahora haber refutado la posibilidad de la Trinidad cristiana con el pretexto de haber descubierto en ella una contradicción? Un filósofo que considerase el pensamiento levinasiano del Todo-Otro absurdo porque es inaccesible a la lógica, ¿no nos parecería un librepensador cubierto de polvo, incapaz de elevarse al nivel de pertinencia del discurso de Lévinas? Comprendamos bien el sentido de semejante actitud: la creencia religiosa es

considerada como inaccesible a la refutación por muchos filósofos contemporáneos, no solo porque una creencia sería por definición indiferente a este género de crítica sino porque les parece *conceptualmente* ilegítimo emprender semejante refutación. Un kantiano que hubiera creído en la Trinidad habría debido demostrar que esta no es para nada contradictoria; un correlacionista fuerte no tiene más que demostrar que la razón no tiene derecho a discutir con sus propios medios en torno a la verdad o a la falsedad de ese dogma. Ahora bien, hay que subrayar que este "apartamiento" de los contemporáneos respecto de la posición kantiana –apartamiento que puede ser corroborado por aquellos mismos que pretenden seguir siendo fieles a la herencia crítica– no tiene nada de anodino. Supone en efecto que se ha producido un deslizamiento mayor, entretanto, en la concepción que podemos hacernos del pensamiento. Ese apartamiento –la incognoscibilidad de la cosa en sí, su impensabilidad– supone en efecto que el pensamiento ha llegado a legitimar *por su propio movimiento* el hecho de que el ser se le ha tornado tan opaco que lo supone capaz de transgredir hasta los principios más elementales del *logos*. Mientras que el postulado parmenídeo "el ser y el pensar son una y la misma cosa" seguía siendo la prescripción de toda filosofía –hasta Kant, incluyéndolo–, el postulado fundamental del correlacionismo fuerte parece por el contrario formularse así: *"Ser y pensamiento deben ser pensados como pudiendo ser completamente otros"*. Una vez más, no se trata de que el correlacionista se crea en condiciones de pronunciar la efectiva inconmensurabilidad del ser y del pensamiento –la existencia efectiva, por ejemplo, de un Dios inconmensurable a toda conceptualización–, puesto que esto supondría un saber del en-sí que, precisamente, se prohíbe por completo. Pero se pretende a la altura de, al menos, desprender una facticidad tan radical de la correlación ser-pensamiento

que se piensa desprovisto de todo derecho a prohibir al en-sí la eventualidad de ser sin una medida en común con lo que el pensamiento mismo puede concebir. Con la radicalización de la correlación, advino lo que podemos denominar la *tot-alterización posible* del ser y del pensamiento. Lo impensable no puede conducirnos más que a nuestra incapacidad para pensar de otra manera, y no ya a la imposibilidad absoluta de que él sea de otra manera.

Comprendemos entonces que la conclusión de semejante movimiento sea la desaparición de la pretensión *de pensar* los absolutos, *pero no la desaparición de los absolutos*: porque la razón correlacional, al descubrirse marcada por un límite irremediable, ha legitimado por sí misma *todos* los discursos que pretenden acceder a un absoluto, *bajo la única condición de que nada en esos discursos parezca una justificación racional de su validez*. Lejos de haber abolido el valor del absoluto, lo que denominamos con ganas, hoy, "el final de los absolutos" consiste, por el contrario, en una licencia sorprendente acordada a estos propios absolutos: los filósofos parecen no exigirles más que una cosa, y es que no permanezca nada en ellos que se reivindique como propio de la racionalidad. El final de la metafísica concebido como "desabsolutización del pensamiento" consiste entonces en la legitimación a través de la razón de cualquier creencia religiosa (o "poético-religiosa") en el absoluto, con tal de que esta no pretenda basarse más que en sí misma. Para decirlo de otra manera: *el final de la metafísica, al sustraerle a la razón todas sus aspiraciones al absoluto, tomó la forma de un retorno exacerbado de lo religioso*. O incluso: el final de las ideologías tomó la forma de una victoria exclusiva de la religiosidad. La recuperación contemporánea de la religiosidad tiene, por cierto, causas históricas que sería ingenuo reducir al mero devenir de la filosofía: pero el hecho de que el pensamiento, bajo la presión del correlacionismo, se haya

privado del derecho a la crítica de lo irracional cuando trata sobre el absoluto, no podría ser subestimado en el alcance de este fenómeno.

Ahora bien, con demasiada frecuencia este "retorno de lo religioso" sigue siendo todavía hoy incomprendido en razón de un potente tropismo histórico del que tenemos que sustraernos de una vez por todas. Ese tropismo, esa ceguera conceptual, es el siguiente: muchos parecen creer todavía que toda crítica de la metafísica iría "naturalmente" a la par de una crítica de la religión. Pero esta "paridad de las críticas" remite en verdad a una configuración muy determinada del lazo entre metafísica y religión. Pensamos, en efecto, cuando reivindicamos una crítica "metafísico-religiosa" de los absolutos, en la crítica de la ontoteología en tanto que esta conduce a la vez a la crítica de la pretensión de la teología judeocristiana de apoyar su creencia en un Dios único sobre verdades que se suponen racionales, y que descansan todas en la idea de un Ser Supremo, causa primera de todas las cosas. Pero en este caso hay que hacer una observación, de la cual lo más extraño es que no vaya de suyo: es que, cuando criticamos la pretensión de la metafísica de pensar el absoluto, puede suceder, y fue de hecho el caso, que debilitemos *una* religión determinada, desde el momento en que ella pretende apoyarse en una "razón natural" para afirmar la superioridad de su contenido de creencia respecto de las demás creencias. Al destruir todas las formas de demostración de la existencia de un Ente supremo, se suprime –por ejemplo– el sostén racional del que una religión monoteísta podría valerse contra toda religión politeísta. Al destruir la metafísica, se destruye en efecto la posibilidad, para una religión determinada, de utilizar una argumentación pseudorracional contra toda otra religión. Pero en un mismo movimiento, y ahí está el punto decisivo, se justifica la aspiración de la

creencia en general a ser la *única* vía de acceso posible al absoluto. Al haberse convertido el absoluto en impensable, incluso el ateísmo –que apunta él también a la inexistencia de Dios al modo de un absoluto–, queda reducido a una simple forma de creencia, de religión entonces, así sea nihilista. Cada uno opone su fe a cada cual, nada de cuanto determina nuestras elecciones fundamentales es ya demostrable. En otros términos, desabsolutizar el pensamiento equivale a producir una argumentación *fideísta*, pero de un fideísmo "esencial", y no simplemente "histórico", es decir, convertido en sostén por el pensamiento no de una religión determinada (como fue el caso, en el siglo XVI, para el fideísmo católico, o al menos para lo que se pretendía como tal) sino de lo religioso en general.

El fideísmo consiste en efecto siempre en una *argumentación escéptica* contra la pretensión de la metafísica, y más generalmente de la razón, de acceder a una verdad absoluta capaz de apuntalar (a fortiori de denigrar) el valor de la creencia. Ahora bien, estamos convencidos de que el final contemporáneo de la metafísica no es ninguna otra cosa sino la victoria de semejante fideísmo, en verdad antiguo (iniciado por la Contrarreforma, y cuyo "nombre fundador" es Montaigne) sobre la metafísica. Lejos de ver en el fideísmo, como todavía se lo hace con demasiada frecuencia, una forma simplemente aparente que el escepticismo antimetafísico habría enarbolado en su origen antes de develarse como irreligioso en su esencia, vemos más bien en el escepticismo un fideísmo auténtico, que lo domina aun hoy pero bajo una forma que se ha convertido en "esencial", *es decir emancipada de toda obediencia particular a un culto determinado*. El fideísmo histórico no es la "máscara" que habría adoptado la irreligiosidad en sus comienzos, sino que más bien la religiosidad como tal es la que habría tomado la "máscara" de una

apologética determinada (a favor de una religión o de un culto más que de otro), antes de revelarse como argumento general de la superioridad de la piedad sobre el pensamiento.[14] *El final contemporáneo de la metafísica es un final que, siendo escéptico, no podía ser más que un final religioso de la metafísica.*

El escepticismo frente al absoluto metafísico legitima así de jure la creencia en cualquier forma de creencia en un absoluto, tanto la mejor como la peor. La destrucción de la racionalización metafísica de la teología cristiana produjo un devenir-religioso generalizado del pensamiento, es decir *un fideísmo de la creencia, cualquiera que esta sea*. A este devenir-religioso del pensamiento, tal como se sostiene de modo paradójico a partir de una argumentación escéptica radical, lo llamaremos un *en-religamiento* de la razón: el término, que se pretende simétrico del de racionalización, apunta a un movimiento del pensamiento que es como el contrario exacto de la racionalización progresiva del judeocristianismo bajo la influencia de la filosofía griega. Todo sucede hoy como si la filosofía se pensara desde sí misma, y no bajo la presión de una creencia exterior, como sirvienta de la teología; si es que no se pretende de aquí en más la sirvienta liberal de cualquier teología, así fuera una ateología. El absoluto, al abandonar la esfera de la metafísica, parece haberse fraccionado en la multiplicidad devenida indiferenciada de creencias de aquí en más igualmente legítimas desde el punto de vista del saber, y esto por el solo hecho de no preten-

14. Acerca de los lazos originarios, y en nuestra opinión indefectibles, del escepticismo moderno y el fideísmo, véase el estudio clásico de Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1983; así como la preciosa obra de Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, París, PUF, 2001.

derse *sino* creencias. De ahí proviene una transformación profunda de la incredulidad, es decir de la naturaleza de su argumentación. Impulsados por una escalada entre el escepticismo y la crítica de las pretensiones de la metafísica, hemos acordado completa legitimidad veritativa a las profesiones de fe, y esto cualquiera sea la extravagancia aparente de su contenido. La lucha contra lo que las Luces denominaban fanatismo se convirtió por completo en una empresa de *moralización;* la condena del fanatismo se hace solo en nombre de sus efectos prácticos (ético-políticos), pero nunca en nombre de la eventual falsedad de sus contenidos. Por el contrario, respecto de este asunto los contemporáneos han cedido de punta a punta ante el hombre de fe. Porque el pensamiento toma la posta de este último, y lo apoya por sí mismo en lo que concierne a su decisión inicial: si hay una verdad última, solo queda esperarla de la piedad, y no del pensamiento. De ahí la impotencia de las críticas simplemente morales del oscurantismo contemporáneo, porque si nada absoluto es pensable, entonces no vemos por qué las peores violencias podrían no exigir una trascendencia accesible solo a algunos elegidos.

Comprendamos bien que el en-religamiento no designa al propio acto de fe, que puede ser por sí mismo, lo damos por sentado, de un alto valor. El en-religamiento designa la figura contemporánea de la *articulación* del pensamiento con la piedad –o sea un movimiento del pensamiento mismo respecto de la piedad: a saber, *su subordinación no-metafísica a esta.* O más todavía: su subordinación a la piedad vía un modo específico de destrucción de la metafísica. Ese es el sentido de la desabsolutización: el pensamiento no demuestra ya a priori la verdad de un determinado contenido de piedad sino que establece el derecho igual y exclusivo de una piedad cualquiera para apuntar a la verdad última. Lejos del juicio habitual que ve en la modernidad

occidental un vasto movimiento de secularización del pensamiento, pensamos que el rasgo impactante de la modernidad consiste más bien en esto: *el moderno es aquel que se en-religó a medida que se descristianizaba.* El moderno es aquel que, en la medida en que despojaba al cristianismo de toda pretensión ideológica (metafísica) referida a la superioridad de su culto respecto de todos los demás, se entregó en cuerpo y alma a la equivalente legitimidad veritativa de todos los cultos.

La clausura contemporánea de la metafísica nos parece ser así entonces una clausura "escéptico-fideísta" de la metafísica, dominada por lo que se puede denominar los pensamientos del Todo-Otro. De estos pensamientos del Todo-Otro, Wittgenstein y Heidegger son por cierto los nombres clave: porque el tema de estos pensadores, lejos de constituir una ruptura radical en este punto con el pasado, se sitúa en verdad en el linaje troncal –linaje llevado por ellos hasta el punto culminante de sus potencialidades– de una tradición fideísta antigua y comprobada –iniciada, como dijimos, por Montaigne y prolongada en especial por Gassendi y Bayle, y cuyo carácter antimetafísico siempre tuvo como sentido proteger la piedad de toda intrusión de lo racional. El "Místico" evocado por el *Tractatus logico-philosophicus*, o la teología que Heidegger confesaba haber soñado con escribir durante largo tiempo –pero a condición de no introducir allí nada filosófico, así fuera la palabra "ser"–,[15] son la expresión de una aspiración hacia una absolutidad que ya no tendría en ella nada de metafísica, y que debemos entonces en general te-

15. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, México DF, Morelia, 2007. Acerca del paralelo entre Wittgenstein y Heidegger que concierne al silencio impuesto al pensamiento contemporáneo sobre la cuestión de Dios, Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Pontevedra, Ellago, 2010.

ner el cuidado de denominar con otro término. Piedad devenida en sin contenido, de aquí en más celebrada por *sí* misma a través de un pensamiento que ya no se preocupa por colmarla. Porque el momento último del fideísmo es aquél en el que se hace pensamiento de la superioridad de la piedad por sobre el pensamiento, sin que ningún contenido de piedad sea por ello privilegiado, puesto que lo que se trataba de establecer a través del pensamiento era que le corresponde a la piedad –y a ella *sola*– postular sus contenidos. El retorno contemporáneo hacia el Todo-Otro (el objeto por él mismo vacío de la profesión de fe) es así el reverso inevitable y riguroso de la interpretación de la caducidad del principio de razón tanto como el descubrimiento, a través ella, de su incapacidad esencial para descubrir un absoluto: el fideísmo es *el otro nombre* del correlacionismo fuerte.

//

Intentamos acotar el sentido de la siguiente paradoja: cuanto mejor armado está el pensamiento contra el dogmatismo, más desguarnecido parece estar contra el fanatismo. El escéptico-fideísmo, incluso haciendo retroceder al dogmatismo metafísico, no deja de reforzar el oscurantismo religioso. Sería absurdo acusar a todo correlacionismo de fanatismo religioso, así como acusar a todo metafísico de dogmatismo ideológico. Pero podemos ver bien en qué las decisiones fundamentales de la metafísica vuelven a encontrarse siempre, así sea bajo una forma caricatural, en una ideología (lo que es debe ser), y en qué las *decisiones* fundamentales de una creencia oscurantista pueden apoyarse en las decisiones del correlacionismo fuerte (puede suceder que el Todo-Otro sea). El fanatismo contemporáneo no podría entonces ser considerado simplemente como el resurgimiento de un arcaísmo que se opone con violencia a las adquisiciones de la razón

crítica occidental, porque es, por el contrario, el *efecto* de la racionalidad crítica, y esto en tanto que –subrayémoslo– esa racionalidad sea *efectivamente emancipatoria*, sea efectiva y felizmente, destructora del dogmatismo. Es gracias a la potencia crítica del correlacionismo que el dogmatismo fue combatido con eficacia en filosofía, y es a causa de él que la filosofía se encuentra incapaz de diferenciarse en lo esencial del fanatismo. La crítica victoriosa de las ideologías se ha transmutado en la argumentación renovada de la creencia ciega.

Comprendemos de este modo que el desafío de una crítica de la implicación desabsolutoria (si la metafísica está caduca, toda forma de absoluto también lo está) supera el de la legitimación de los enunciados ancestrales. Parece urgente, en efecto, volver a pensar lo que podemos denominar "los presupuestos del sentido crítico": a saber, que la potencia crítica no está necesariamente siempre del lado de aquellos que socavan la validez de las verdades absolutas, sino más bien del lado de aquellos que llegasen a criticar *a la vez* el dogmatismo ideológico y el fanatismo escéptico. Contra el dogmatismo, importa mantener el rechazo de todo absoluto metafísico; pero contra la violencia argumentada de los fanatismos diversos, importa volver a encontrar en el pensamiento *un poco de absoluto*, el suficiente, en todo caso, para oponerse a las pretensiones de aquellos que se querrían sus depositarios exclusivos, por el solo efecto de alguna revelación.

EL PRINCIPIO DE FACTUALIDAD

Nuestro recorrido, aunque no cartesiano en su principio, es homólogo al que sigue Descartes en las *Meditaciones*, una vez establecida, en la "Meditación segunda", la verdad del *cogito*. En efecto, siguiendo su ejemplo, intentamos sustraernos de un "*cogito*" accediendo a un absoluto susceptible de fundar el discurso (ancestral) de la ciencia. Pero este *cogito* ya no es el *cogito* cartesiano: es un "*cogito* correlacional" que encierra al pensamiento en un frente a frente con el ser, que no es sino un cara a cara enmascarado del pensamiento con sí mismo. Este *cogito* difiere del *cogito* cartesiano al menos por dos aspectos:

1) El *cogito* correlacional no se identifica necesariamente con una metafísica de la representación, porque puede remitir a una concepción de la correlación ser-pensamiento diferente de la del sujeto y el objeto (como la co-apropiación heideggeriana del ser y el hombre);

2) No se trata de un *cogito* solipsista en sentido estricto sino más bien de un "*cogitamus*", porque funda

la verdad objetiva de la ciencia en el acuerdo intersubjetivo entre conciencias. El *cogito* correlacional, sin embargo, instituye él también un cierto tipo de solipsismo que podríamos denominar "de la especie" o "de la comunidad": porque consagra la imposibilidad de pensar una realidad anterior, o incluso posterior, a la comunidad de seres pensantes. Esta comunidad solo tiene que vérselas consigo misma y con el mundo que le es contemporáneo.

Sustraerse de ese "solipsismo comunitario", o "solipsismo de la intersubjetividad" supone acceder a un Gran Afuera, capaz de interpretar respecto de las matemáticas contenidas en los enunciados ancestrales el rol del Dios veraz respecto de la sustancia extensa.

Estos son, entonces, los datos del problema que resultan de la discusión precedente:

1) Lo ancestral exige, para ser pensable, que sea pensable un absoluto;

2) Damos por adquirida la ilegitimidad de toda demostración que apunte a establecer la necesidad absoluta de un ente: el absoluto buscado no deberá ser dogmático;

3) Debemos franquear el obstáculo del círculo correlacional sabiendo que este, en el seno del modelo fuerte que le da todo su alcance, no descalifica solo al absoluto dogmático (como lo hace la refutación de la prueba ontológica) sino toda forma de absoluto en general. Lo que parece quebrarse contra el obstáculo del círculo vicioso de la correlación es el recorrido absolutorio como tal, y no solo el recorrido absolutista (fundado en el principio de razón): pensar algo absoluto es pensar un absoluto para nosotros, entonces es no pensar nada absoluto.

En síntesis, nos hace falta un absoluto no metafísico capaz de pasar entre las redes del modelo fuerte, y esto sabiendo que:

- un absoluto realista (por ejemplo epicureano) no pasa las redes del primado de la correlación (primer principio del modelo fuerte);
- un absoluto correlacional (subjetivista: idealista o vitalista) no pasa las redes de la facticidad (segundo principio del modelo fuerte).

¿Por dónde puede el pensamiento franquearse entonces un camino hacia el Afuera?

//

El planteo del problema y sus condiciones drásticas de resolución nos indican por sí mismos, en verdad, lo que parece ser el único camino todavía practicable. En efecto, para oponernos al modelo fuerte debemos seguir el ejemplo de la primera contraofensiva de la metafísica frente al trascendental kantiano: nos es preciso, a nosotros también, *absolutizar el propio principio que permite al correlacionismo descalificar los pensamientos absolutorios*. Es lo que intentaron los metafísicos subjetivistas: hicieron del correlato mismo, instrumento de la desabsolutización empírico-crítica, el modelo de un nuevo tipo de absoluto. A través de ello, semejantes metafísicas no jugaron con el correlacionismo simplemente "con astucia": no se trataba para estas metafísicas de "dar con" un absoluto susceptible de ser vuelto hábilmente contra el crítico-escepticismo con ayuda de su propia argumentación. Se trataba más bien de pensar en profundidad la fuente veritativa que daba fuerza a semejante argumentación. Se reconocía al correlacionismo el descubrimiento de una necesidad esencial –no tenemos acceso más que al para-nosotros, y no al en-sí–, pero en lugar de concluir de ello que el en-sí era incognoscible, se concluía que la correlación era el único en-sí verdadero. Se desprendía entonces la verdad *ontológica* escondi-

da bajo la argumentación escéptica: se transmutaba una ignorancia radical en el saber de un ser, por fin develado en su verídica absolutidad.

Esta primera oleada de la contraofensiva encalló, sin embargo, en el *segundo* principio del correlacionismo: la facticidad esencial del correlato, que se reveló como su decisión más profunda –la que descalifica tanto al dogmatismo idealista como al realista. Pero desde ese momento la senda que debemos seguir está trazada en su totalidad: si todavía es pensable un absoluto que escape a los estragos del círculo correlacional, solo podrá ser aquel que procede de la absolutización de la segunda decisión del modelo fuerte, *es decir de la facticidad*. En otros términos, si descubrimos, escondida bajo la facticidad, una verdad ontológica –si llegamos a comprender que la fuente misma que da su potencia a la desabsolutización a través del hecho es el acceso, por el contrario, a un ser absoluto– entonces habremos accedido a una verdad que ningún escepticismo correlacional podrá volver a alcanzar. Porque esta vez no habrá un tercer principio susceptible de oponerse a semejante absolutización. Nos hace falta comprender, entonces, en qué *no es el correlato sino la facticidad del correlato lo que es el absoluto*. Debemos mostrar en qué la facticidad, lejos de ser la experiencia que el pensamiento hace de sus *límites* esenciales, es por el contrario la experiencia que el pensamiento hace de su *saber* del absoluto. Debemos entender en la facticidad no la inaccesibilidad del absoluto, sino el develamiento del en-sí: la propiedad eterna de lo que es, y no la marca del defecto perenne del pensamiento de lo que es.

¿Cuál puede ser el sentido de semejantes proposiciones?

Primero parece absurdo pensar la facticidad como un absoluto, puesto que esta expresa la incapacidad esencial del pensamiento para develar la razón de ser de lo

que es. Hacer un absoluto de una incapacidad, ¿no es desembocar en una incapacidad absoluta? En verdad no, al menos no si se sigue el recorrido que la metafísica subjetivista siguió respecto de la correlación. Esta, lo hemos visto, develaba en el obstáculo erigido contra la absolutización el ser absoluto verdadero. Ahora debemos emprender una experiencia del mismo orden con la facticidad. Esto exige, por cierto, una "conversión de la mirada", pero, una vez que esta conversión se ha operado, la necesidad suprema del círculo correlacional se nos aparecerá como lo contrario de lo que parece: la facticidad se revelará como un saber del absoluto porque *por fin vamos a reponer en la cosa lo que teníamos ilusoriamente por una incapacidad del pensamiento.* Dicho de otro modo, en lugar de hacer de la ausencia de razón inherente a toda cosa un límite que encuentra el pensamiento en su búsqueda de la razón última, tenemos que entender que semejante ausencia de razón *es*, y no puede *sino* ser la propiedad *última* del ente. Es preciso hacer de la facticidad la propiedad real de toda cosa, como de todo mundo, de *ser* sin razón, y a este título de *poder sin razón devenir efectivamente otro.* Debemos comprender que la ausencia última de razón –lo que denominaremos la irrazón– es una propiedad ontológica absoluta, y no la marca de la finitud de nuestro saber. El fracaso del principio de razón, desde esta perspectiva, proviene entonces, muy simplemente, de la *falsedad* –e incluso de la falsedad absoluta– de semejante principio: porque nada, en verdad, tiene razón de ser y de seguir siendo así más que de otra manera, ni las leyes del mundo ni las cosas del mundo. Todo puede realmente colapsar, tanto los árboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas. Y no en virtud de una ley superior que destinaría toda cosa a su pérdida, sino en virtud de la ausencia de una ley

superior capaz de preservar de su pérdida a cualquier cosa de la que se trate.

Tratemos de precisar el sentido de un absoluto comprendido de esta manera, y en primer lugar intentemos explicar en qué esta absolutización de la facticidad es capaz de franquear el obstáculo del círculo correlacional.

El correlacionista podría objetar a nuestra tesis lo siguiente: "Decir que la facticidad debe ser comprendida como el saber de la ausencia efectiva de razón de toda cosa es cometer un error grosero: en efecto, es confundir facticidad y *contingencia*. La contingencia designa la posibilidad, para alguna cosa, de perseverar o de desaparecer indiferentemente, sin que una de esas dos opciones vaya contra las invariantes del mundo. La contingencia designa entonces un saber, el saber que poseo acerca del efectivo carácter perecedero de una cosa determinada. Sé por ejemplo que tal libro puede ser destruido, incluso si no sé cuándo ni cómo puede tener lugar esta destrucción: deshojado de inmediato por mi pequeña hija, o corroído en algunos decenios por el moho. Pero así sé positivamente algo sobre este libro: su fragilidad real, su posible no-ser. Ahora bien, la facticidad, en lo que le concierne, no es más identificable con la contingencia que con la necesidad, porque designa nuestra ignorancia esencial de la contingencia *o* de la necesidad del mundo y de sus invariantes. Al hacer de la facticidad una propiedad de las cosas mismas, propiedad que se supone que conozco, hago de esa facticidad una forma de contingencia capaz de aplicarse a las invariantes del mundo (leyes físicas y lógicas), y no solo a lo que está en el mundo. Pretendo saber entonces que el mundo es destructible, al igual que sé que este libro es destructible. Pero no puedo demostrar que la facticidad sea una contingencia semejante, considerada como verdadera en sí, como así tampoco

podría demostrar la existencia de un principio metafísico, supuestamente necesario, en el origen de nuestro mundo. Por esta razón el círculo correlacional golpea la tesis de una contingencia absoluta de todas las cosas con la misma eficacia con la que golpea la tesis de la necesidad absoluta de un Ente primero: porque ¿cómo podríamos saber que la irrazón manifiesta del mundo es una irrazón *en-sí* –una posibilidad efectiva de devenir-otro sin razón– y no una irrazón *para nosotros* –una incapacidad para descubrir la verdadera razón necesaria de toda cosa, oculta detrás del velo aparente de los fenómenos? Ese pasaje del *para-nosotros* al *en-sí* ya no es posible ni para la contingencia, ni para la necesidad".

Para oponerse a estos argumentos no podemos proceder más que de una sola manera: debemos demostrar que el círculo correlacional –y lo que constituye su nervio, a saber la distinción entre el *en-sí* y el *para-nosotros*–, presupone, para ser pensable, que se haya admitido implícitamente la absolutidad de la contingencia. Nos hace falta, precisamente, demostrar que la facticidad de la correlación –sobre la cual descansa el argumento del círculo para descalificar tanto al idealismo como al realismo dogmático– no es pensable sino a condición de admitir la absolutidad de la contingencia de lo dado en general. Porque si llegamos a demostrar que ese poder-ser-otro de toda cosa es el absoluto presupuesto por el círculo mismo, entonces lo que se habrá revelado es que la contingencia no puede ser desabsolutizada sin que ese círculo se autodestruya, lo que es una manera de decir que la contingencia se encontrará inmunizada frente a la operación de relativización del *en-sí* al *para-nosotros* propia del correlacionismo.

Para hacer las cosas más claras, razonemos sobre el ejemplo siguiente: supongamos que dos dogmáticos se oponen acerca de la naturaleza de nuestro porvenir post

mórtem. Un dogmático cristiano afirma saber –porque lo habría demostrado– que nuestra existencia perdura después de la muerte, y que consiste en la visión eterna de un Dios cuya naturaleza es incomprensible para nuestro pensamiento presente. Entonces este dogmático pretende haber demostrado que el en-sí es un Dios que, como el Dios cartesiano, es demostrable por nuestra razón finita como siendo incomprensible por nuestra razón finita. Un dogmático ateo afirma saber, por el contrario, que nuestra existencia queda por completo abolida debido a la muerte, que hace de nosotros una pura nada.

El correlacionista interviene entonces para descalificar ambas posiciones: él defiende un estricto agnosticismo teórico. Todas las creencias le parecen igualmente lícitas, desde el momento en que la teoría es impotente para privilegiar una opción sobre otra. Porque del mismo modo en que no puedo saber qué es el en-sí sin hacer de él un para-mí, no puedo saber qué va a suceder conmigo cuando ya no esté en este mundo, pues el saber supone estar en este mundo. Es fácil entonces para el agnóstico refutar ambas posiciones: le basta con mostrar que es contradictorio pretender saber lo que es cuando yo ya no estoy con vida, puesto que el saber supondría que todavía se está en este mundo. Ambos dogmáticos profieren entonces dos tesis realistas sobre el en-sí que tienen la inconsistencia de todo realismo: pretenden pensar lo que es mientras no se está.

Pero he aquí que interviene un nuevo personaje: el idealista subjetivo. Este declara que el agnóstico sostiene una posición tan inconsistente como la de los realistas. Porque los tres piensan que podría existir un en-sí radicalmente diferente de nuestro estado presente: un Dios inaccesible a la razón natural o una pura nada. Ahora bien, esto es impensable: no puedo pensar más en un Dios trascendente que en la nada de todas las cosas, en particular no puedo pensarme como no existiendo sin, por ese

mismo hecho, autocontradecirme. Solo puedo pensarme existiendo y existiendo tal como existo: entonces sucede que solo puedo existir, y existir siempre como existo ahora. Mi espíritu, si no mi cuerpo, es inmortal. La muerte, como toda forma de trascendencia radical, es anulada así por el idealista de la misma manera que anula la idea de un en-sí diferente de la estructura correlacional del sujeto. Puesto que un en-sí diferente del *para-nosotros* es impensable, el idealista lo proclama imposible.

Ahora, la cuestión es saber, precisamente, bajo qué condición el agnóstico correlacionista puede refutar no solo las dos tesis realistas, sino también la tesis idealista. Para oponerse a esta última, el agnóstico no tiene elección: tiene que sostener que mi poder-ser-todo-otro en la muerte (deslumbrado por Dios, aniquilado) es tan pensable como mi perduración en lo idéntico. La "razón" de ello es que me pienso como desprovisto de razón de ser y de permanecer tal como soy: la pensabilidad de esta irrazón –de esta facticidad– implica que las tres opciones, realistas e idealista, son del mismo modo posibles. Porque incluso si no me puedo pensar, por ejemplo, como aniquilado, no puedo pensar ninguna causa que prohíba esta eventualidad. Mi poder-no-ser es pensable entonces como contrapeso de mi ausencia de razón de ser, aunque yo no pueda pensar aquello que hace que ya no sea. Incluso si los realistas sostienen la posibilidad de un estado post mórtem en sí mismo impensable (visión de Dios, pura nada) sostienen entonces una tesis que sí es pensable: porque si no puedo pensar lo impensable, puedo pensar la posibilidad de lo impensable por el rodeo de la irrazón de lo real. Desde ese momento el agnóstico puede recusar las tres posiciones como absolutismos: porque pretenden desprender una razón necesaria que implique uno de los tres estados descriptos, mientras que semejante razón es lo que nos falta.

Pero he aquí que interviene un último personaje: el

filósofo especulativo. Este sostiene, a su vez, que el absoluto no está presente en ninguna de las tres opciones precedentes, porque *lo absoluto es el poder-ser-otro él mismo, tal como lo teoriza el agnóstico*. El absoluto es el *pasaje posible*, y desprovisto de razón, de mi estado hacia cualquier otro estado. Pero ese posible ya no es un "posible de ignorancia", un posible que resulta solo de mi incapacidad para saber cuál es la opción correcta: es el *saber* de la posibilidad muy real de todas esas opciones, como de muchas otras. ¿Cómo podemos decir entonces que ese poder-ser-otro es un absoluto, signo de un saber y no de una ignorancia? Porque el agnóstico mismo nos ha convencido de ello. En efecto, ¿cómo puede el agnóstico refutar al idealista? Sosteniendo que podemos *pensarnos* como no siendo, sosteniendo que nuestra mortalidad, nuestro aniquilamiento, nuestro devenir-todo-otro en Dios, que todo eso es efectivamente pensable. ¿Pero cómo son concebibles estos estados como posibles? Por el hecho de que podemos pensar, a través del rodeo de nuestra ausencia de razón de ser, un poder-ser-otro capaz de abolirnos o de transformarnos radicalmente. Pero en ese caso *ese poder-ser-otro no podría ser pensado como un correlato de nuestro pensamiento, puesto que precisamente contiene la posibilidad de nuestro propio no-ser*. Para poder pensarme como mortal a la manera del ateo -entonces como pudiendo ya no ser- debo en efecto pensar como un posible *absoluto* mi poder-no-ser: porque si pienso ese posible mismo como un correlato de mi pensamiento, si sostengo que mi posible no-ser no existe más que como correlacionado al acto de pensar mi posible no ser, entonces *no puedo ya pensar mi posible no-ser*, lo que es precisamente la tesis del idealista. Porque solo me pienso como mortal a condición de pensar que mi muerte no tiene necesidad de mi pensamiento sobre la muerte para ser efectiva. En el caso contrario, no podría ya-no ser sino a condición de ser todavía, para

pensarme como no siendo, lo que es igual que decir que podría agonizar sin fin, pero no fallecer efectivamente. Dicho de otro modo, para refutar el idealismo subjetivo debo admitir que mi aniquilamiento posible es pensable como no siendo correlativo al pensamiento de mi aniquilación. La refutación del idealista por parte del correlacionista pasa entonces por la absolutización (la decorrelación) del poder-ser-otro implicado en el pensamiento de la facticidad: ese posible es el absoluto cuya efectividad es pensable como la del propio en-sí en su indiferencia frente a la existencia del pensamiento, indiferencia que le confiere precisamente el poder de destruirme.

Pero el correlacionista objetará todavía esto: "La opción especulativa no es más segura que la opción realista o idealista. En efecto, nos es imposible *dar una razón* a favor de la hipótesis de la posibilidad real de todas las opciones post mórtem concebibles, tanto como a favor de la necesidad de un estado único identificable con una de las hipótesis dogmáticas. Tesis especulativas y tesis metafísicas son entonces igualmente pensables, y no podemos desempatar entre ellas". Pero a esto hay que responder que hay por el contrario una razón precisa para la superioridad de la tesis especulativa, y es el agnóstico mismo quien nos la suministra: a saber, que *el agnóstico no puede desabsolutizar el poder-ser-otro sino absolutizándolo nuevamente*. En efecto, su objeción no descansa nuevamente sino en la pensabilidad de un poder-ser-otro que debe ser pensado como absoluto, y por lo tanto en dejar *abiertas* todas las opciones y no cerrarlas en beneficio de una sola, como hacen los dogmáticos. El correlacionista hace, en efecto, lo contrario de lo que dice: dice que se puede pensar que una opción metafísica que clausura lo posible es más verdadera que la opción especulativa que abre lo posible, pero no puede decirlo sino pensando él mismo en un posible abierto

en el cual ninguna opción tiene más razón de advenir que otra. Ese posible abierto –ese "todo es igualmente posible"– es un absoluto que no se puede desabsolutizar sin pensarlo otra vez como absoluto.

Vale la pena detenerse en este punto porque en él descansa la presente argumentación en su totalidad. El correlacionista nos dice lo siguiente: "Cuando digo que las opciones metafísicas que conciernen al en-sí –digamos M1 y M2– son igualmente posibles, 'posible' designa un *posible de ignorancia*. Quiero decir con esta expresión que ese posible remite simplemente al hecho de que ignoro cuál es la opción correcta: M1 o M2. Pero no quiero decir que M1 o M2 no sean en-sí necesarias: la necesidad de una de estas opciones quizás sea real, aunque insondable. La opción especulativa es una tercera opción, que consiste en decir que M1 y M2 son *posibilidades reales*, que entonces puede advenir tanto una como la otra, e incluso una después de la otra. Pero en lo que me concierne, sostengo que ignoramos cuál de estas tres opciones –1: necesidad de M1; 2: necesidad de M2; 3: posibilidad real de M1 y M2– es la verdadera. Afirmo entonces que tenemos que vérnoslas con *tres posibles de ignorancia* (1, 2, 3) y no *con dos posibles reales* (M1, M2)".

He aquí entonces la respuesta del filósofo especulativo: "Cuando usted piensa que estas tres opciones son 'posibles', ¿cómo accede usted a esta posibilidad? ¿Cómo llega usted a *pensar* ese 'posible de ignorancia' que deja abiertas sus tres opciones? A decir verdad, usted no llega a pensar ese posible de ignorancia más que porque logra *efectivamente* pensar la *absolutidad* de ese posible, su carácter no-correlacional. Entiéndame bien, llegamos aquí al punto fundamental: si usted afirma que su escepticismo hacia todo conocimiento de lo absoluto descansa en un *argumento*, y no en una simple creencia u opinión, entonces debe admitir que el nervio de semejante argumento es *pensable*. Ahora bien, el nervio de su

argumentación es que *podemos* acceder al poder-no-ser/poder-ser-otro de toda cosa, incluidos nosotros mismos y el mundo. Pero decir que podemos pensarlo, una vez más, es decir que podemos pensar la absolutidad de lo posible de toda cosa. Usted no puede diferenciar el *en-sí* y el *para-nosotros* más que a ese precio, puesto que esta diferencia descansa en la pensabilidad del posible ser-otro de lo absoluto en relación con lo dado. Su instrumento general de desabsolutización no funciona sino admitiendo que lo que el filósofo especulativo considera como siendo lo absoluto es *efectivamente pensable* como un absoluto. Mejor todavía: es efectivamente *pensado* –pensado por usted– como absoluto puesto que, en el caso contrario, *jamás se le habría pasado por la cabeza no ser un idealista subjetivo,* o un idealista especulativo. La idea misma de la diferencia entre el en-sí y el para-nosotros jamás habría germinado en usted de no haber usted experimentado el poder quizás más asombroso del pensamiento humano: ser capaz de acceder a su posible no-ser –*saberse* mortal. Su experiencia de pensamiento extrae así su fuerza temible de la verdad profunda que se encuentra implicada en ella: usted ha 'tocado' nada menos que un absoluto, el único verdadero, y con ayuda de este ha destruido todos los falsos absolutos de la metafísica, sean los del realismo o el idealismo.

"Usted puede distinguir, entonces, el posible de ignorancia del posible absoluto. Pero queda el hecho de que esta distinción siempre va a descansar sobre el mismo argumento: porque se puede pensar que es absolutamente posible que el en-sí sea otro que lo dado, lo que creo realmente posible no es quizás realmente posible. Desde entonces, usted queda atrapado en una regresión al infinito: cada vez que pretenda que lo que denomino un posible real no es sino un posible de ignorancia, lo hará con ayuda de un razonamiento que solo se ocupa de pensar como un absoluto lo posible que

usted pretende desabsolutizar, es decir, que continúa descalificando al idealismo, que para usted es el otro adversario principal. Dicho de otra manera, no puedo pensar la irrazón -que es la igual e indiferente posibilidad de toda cosa- como relativa solo al pensamiento: porque solo pensándola como absoluta puedo desabsolutizar toda opción dogmática".

Podemos comprender entonces cuál es la falla íntima del círculo correlacional por medio de la cual podemos abrir su defensa: es que dicho argumento de la desabsolutización, que en apariencia es imparable, *no funciona sino absolutizando implícitamente una de sus dos decisiones*. En efecto, sea que elijo, contra el idealismo, desabsolutizar el correlato: pero es al precio de la absolutización de la facticidad. Sea que elijo, contra la opción especulativa, desabsolutizar la facticidad. La someto entonces al primado del correlato (todo pensamiento debe ser correlativo a un acto de pensamiento) afirmando que esta facticidad no es verdadera sino para mí, y no necesariamente en-sí. Pero es al precio de la absolutización idealista de la correlación: porque mi poder-no-ser se convierte en impensable desde el momento en que se supone que este no es más que el correlato de un acto de pensamiento. El correlacionismo no puede entonces desabsolutizar a la vez sus dos principios, puesto que tiene necesidad, en cada oportunidad, de absolutizar uno para desabsolutizar el otro. Entonces disponemos de dos vías para escapar al influjo del círculo: la absolutización del correlato, o la absolutización de la facticidad. Pero por otra parte hemos descalificado la opción metafísica por medio de la recusación de la prueba ontológica: no podríamos entonces tomar la vía idealista, todavía prisionera de la necesidad real que pretende que un ente determinado, o un tipo de ente determinado, debe absolutamente ser (Espíritu, Volun-

tad, Vida). Queda tomar el camino de la facticidad, verificando que su absolutización no reconduzca, en lo que le compete, a una tesis dogmática.

//

Así, parece que alcanzáramos el objetivo: encontrar una falla en el seno del círculo que nos permita atravesarlo hasta un absoluto. Intentemos precisar entonces el sentido de semejante absolutización de la facticidad. Hemos dicho que el absoluto buscado no debía ser un absoluto dogmático: la ilegitimidad de la prueba ontológica nos ha convencido de que todas las metafísicas, incluidas las metafísicas subjetivistas del Correlato perenne, debían ser recusadas y con ellas toda proposición del tipo: tal ente, o tal tipo de ente determinado, debe ser absolutamente. Debía ser develado un absoluto que no fuera un ente absoluto. Ahora bien, es exactamente lo que obtenemos absolutizando la facticidad: no sostenemos que sea necesario que un ente determinado exista, sino que es absolutamente necesario que todo ente pueda no existir. La tesis es bien especulativa -pensamos un absoluto- sin ser metafísica -no pensamos nada (ningún ente) que *sea* absoluto. El absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario. Ya no sostenemos una variante del principio de razón -toda cosa tiene una razón necesaria de ser así más que de otra manera- sino más bien la verdad absoluta de un *principio de irrazón*. Nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que el que es.

Ahora bien, se trata aquí de un *principio*, e incluso podemos decir de un principio *anhipotético*, no tanto en el sentido que daba Platón al término cuando calificaba de este modo a la Idea de Bien, sino en el sentido aristotélico. Por principio anhipotético, Aristóteles en-

tendía una primera proposición no deducible de otra, y de la que existe sin embargo una demostración.[1] Esta demostración, que podemos llamar "indirecta" o "refutativa", consiste no en deducir, como en una demostración "directa", el principio de otra proposición –en cuyo caso ya no habría un principio–, sino en develar la inconsistencia necesaria de aquel que discutiría la verdad del principio. Se demuestra el principio sin deducirlo, demostrando que quien lo discute no puede discutirlo sino presuponiéndolo como verdadero, refutándose entonces a sí mismo. De este modo Aristóteles puede ver en la no-contradicción semejante principio demostrable de modo refutativo, puesto que discutirla supone, para decir algo sensato, respetarla.[2] Sin embargo hay una diferencia esencial entre el principio de irrazón y el principio de no-contradicción: a saber, que Aristóteles demuestra solo, por la vía refutativa, que nadie puede *pensar* una contradicción; pero no demuestra sin embargo que la contradicción sea absolutamente imposible. El correlacionista del modelo fuerte puede oponer entonces la facticidad de ese principio a su absolutización: reconocerá no poder pensar la contradicción, pero no reconocerá que allí haya una prueba de su imposibilidad absoluta. Porque sostendrá que nada demuestra que lo posible en sí no difiera *toto caelo* de lo pensable para nosotros. El principio de no-contradicción es entonces anhipotético en cuanto a lo pensable, pero no en cuanto a lo posible.

El principio de irrazón, en cambio, es un principio que se revela no solo *anhipotético* sino también *absoluto*: porque, como hemos visto, no se puede discutir

1. Acerca de este empleo del término "anhipotético", Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997.
2. Acerca de esta demostración, *ibídem*.

su valor absoluto sin presuponer su verdad absoluta. El escéptico no puede constituir la idea misma de una diferencia entre un en-sí y un para-nosotros si no es sometiendo al para-nosotros a una ausencia de razón de ser que presupone la absolutidad de esta. El argumento correlacionista puede tener eficacia porque podemos pensar la posibilidad absoluta para el en-sí de ser algo distinto del para-nosotros. Desde ese momento, la anhipoteticidad del principio de irrazón concierne tanto al en-sí como al para-nosotros: discutir este principio, es presuponerlo; discutir su absolutidad es por cierto presuponerla.

Este punto se comprenderá con facilidad si se relaciona el poder-ser-otro-sin-razón con la idea de un *tiempo* capaz tanto de abolir como de hacer emerger toda cosa. En efecto, semejante tiempo no puede ser pensado él mismo como susceptible de emerger o abolirse sino en un tiempo, es decir en él mismo. Argumento en apariencia banal, por cierto: el tiempo no puede ser pensado como aboliéndose sino dentro del tiempo, entonces no puede ser pensado sino como eterno. Pero no se subraya lo suficiente que semejante argumento banal no funciona sino suponiendo un tiempo él mismo no banal: un tiempo capaz de destruir *sin ley toda ley física*, y no solo de destruir toda cosa según ciertas leyes. Porque un tiempo determinado por leyes fijas que lo rigen puede, en cuanto a él, muy bien ser pensado como susceptible de abolirse en otra cosa que él mismo, es decir, de abolirse en un tiempo gobernado por *otras* leyes. Solo el tiempo capaz de destruir toda realidad determinada, sin obedecer a ninguna ley determinada –solo el tiempo capaz sin razón ni ley de destruir tanto los mundos como las cosas–, puede ser pensado como un absoluto. Solo la irrazón es pensable como eterna, porque solo la irrazón es pensable como anhipotética y absoluta. Se puede decir entonces que es posible *demostrar la absoluta necesidad de la no-necesidad*

de toda cosa. Dicho de otra manera, podemos establecer, por medio de una demostración indirecta, la necesidad absoluta de la contingencia de toda cosa.

A esta contingencia hay que diferenciarla, sin embargo, de lo que hemos denominado con este mismo nombre cuando hablábamos de la contingencia empírica de los objetos materiales. La facticidad es precisamente identificable con la contingencia en el sentido de que debe ser pensada como un *saber positivo* del poder-ser-otro/ poder-no-ser de toda cosa, y no pensada como un posible de ignorancia. Pero la contingencia absoluta difiere de la contingencia empírica de la siguiente manera: la contingencia empírica –que denominaremos únicamente, de aquí en más, con el término de *precariedad*– designa generalmente una destructibilidad destinada a consumarse tarde o temprano. Este libro, esta fruta, este hombre, este astro están destinados a desaparecer tarde o temprano, si las leyes físicas y orgánicas siguen siendo las que fueron hasta hoy. La precariedad designa entonces un posible no-ser que debe finalmente convertirse en efectivo. La contingencia absoluta –a la que, de aquí en más, solo denominaremos "contingencia"– designa por el contrario un *puro posible*: un posible que quizás no se cumplirá jamás. En efecto, no podemos pretender saber si nuestro mundo, aunque contingente, colapsará un día efectivamente. Sabemos, de acuerdo con el principio de irrazón, que eso es realmente posible y que puede producirse sin razón alguna: pero sabemos del mismo modo que nada lo impone. Afirmar por el contrario que todo debe necesariamente perecer sería una proposición *todavía* metafísica. Por cierto, esta tesis de la precariedad de toda cosa no afirmaría ya que un ente determinado es necesario, sino que continuaría sosteniendo que una situación determinada es necesaria (la destrucción de esto o aquello). Ahora bien, esto sería continuar obedeciendo el mandato del principio de razón, según el cual hay una

razón necesaria para que esto sea así (la destrucción de x finalmente) más que de otra manera (la perduración sin fin de x). Pero no se comprende en qué podría darse una razón semejante que impondría como una necesidad la opción destructiva frente a la opción preservadora. Sustraerse plenamente al principio de razón exige sostener entonces que la destrucción y la preservación perennes de un ente determinado deben poder producirse sin razón tanto una como otra. La contingencia es tal que todo puede producirse, incluso aunque nada se produzca y aunque lo que es siga siendo lo que es.

Se hace entonces posible considerar una crítica *especulativa* del correlacionismo: porque se hace posible mostrar que este es cómplice de la creencia fideísta en el Todo-Otro, por una fidelidad *mantenida* en verdad al principio de razón. En efecto, el modelo fuerte de la correlación legitima el discurso religioso en general, porque no deslegitima la posibilidad de que exista una razón oculta, un designio insondable en el origen de nuestro mundo. La razón se ha convertido en impensable, pero fue mantenida *como* impensable, lo suficiente como para justificar el valor de su eventual revelación trascendente. Esta creencia en la Razón última devela la verdadera naturaleza del correlacionismo fuerte: este no es un abandono del principio de razón, sino el alegato para una creencia en ese mismo principio convertida en irrazonada. Por el contrario, la especulación consiste en *acentuar* la extracción del pensamiento hacia afuera del principio de razón hasta conferirle una forma principial, la única que nos permita aprehender que absolutamente *no* hay Razón última, ni pensable ni impensable. No hay nada más acá o más allá de la manifiesta gratuidad de lo dado, nada, sino la potencia sin límite y sin ley de su destrucción, de su emergencia, de su preservación.

//

Podemos considerar ahora que hemos pasado a través del círculo correlacional –al menos que hemos perforado una salida en la muralla que este ha erigido y que separaba el pensamiento del Gran Afuera– del eterno en-sí, indiferente, para ser, al hecho de ser pensado o no. Sabemos de ahora en más dónde se sitúa el pasaje estrecho a través del cual el pensamiento logra salir de sí mismo: es por la facticidad, y solo por medio de ella, que podemos abrirnos un camino hacia el absoluto.

Pero en el mismo momento en que se nos acuerda haber hendido de este modo el círculo, parecería que esta victoria sobre el correlacionismo se ha producido al precio de tales pérdidas, de tales concesiones, que se trata en verdad de una victoria pírrica. Porque el único absoluto que hemos llegado a salvar en el enfrentamiento parece ser lo contrario mismo de lo que entendemos con frecuencia por este término, en tanto que esperamos fundar sobre él un conocimiento preciso. Este absoluto, en efecto, no es nada sino una forma extrema de caos, un *hiper-Caos*, al que nada le es o nada parece serle imposible, ni siquiera lo impensable. Desde ese momento, este absoluto está en el punto más lejano de la absolutización que se buscaba: la que permite a la ciencia matematizada describir el en-sí. Hemos dicho que la absolutización de las matemáticas debería tomar la forma de su modelo cartesiano: encontrar un absoluto primero (el análogo de Dios) del cual sería derivable un absoluto segundo, es decir un absoluto matemático (el análogo de la sustancia extensa). Tenemos un absoluto primero (el Caos), pero este, al contario del Dios veraz, parece incapaz de garantizar la absolutidad del discurso de la ciencia, puesto que, lejos de garantizar un orden, solo garantiza la destrucción posible de todo orden.

Si miramos a través de la grieta que se ha abierto de este modo hacia el absoluto, descubriremos una potencia más bien amenazante, algo sorda, capaz de destruir tanto

a las cosas como a los mundos; algo capaz de engendrar monstruos de ilogismo; capaz también de no pasar nunca al acto; capaz por cierto de producir todos los sueños, pero también todas las pesadillas; capaz de cambios frenéticos y sin orden o, a la inversa, capaz de producir un Universo inmóvil hasta en sus rincones más ínfimos. Como una nube portadora de las más feroces tormentas, de los más extraños intervalos soleados, en el momento de una calma inquietante. Una Todo-Potencia igual a la del Dios cartesiano que puede todo, incluso lo inconcebible. Pero una Todo-Potencia no normada, ciega, sustraída de las otras perfecciones divinas y convertida en autónoma. Una potencia sin bondad ni sabiduría, inepta para garantizar al pensamiento la veracidad de sus ideas distintas. Es algo así como un Tiempo, pero un Tiempo impensable por la física -puesto que es capaz de destruir sin causa ni razón toda ley física- tanto como impensable por la metafísica -puesto que es capaz de destruir todo ente determinado, sea un dios, sea Dios. No es un tiempo heracliteano, porque no es la ley eterna del devenir, sino el eterno devenir posible, y sin ley, de toda ley. Es un Tiempo capaz de destruir hasta el propio devenir, incluso haciendo advenir, y quizás para siempre, lo Fijo, lo Estático, y lo Muerto.

¿Cómo fundar el discurso de la ciencia sobre semejante desastre? ¿Cómo el Caos podría legitimar el conocimiento de lo ancestral?

Para abordar el problema del pasaje de lo absoluto primero (caótico) a un absoluto derivado (matemático), debemos examinar más de cerca la transformación que hemos impuesto a la noción de facticidad, descubriendo en ella un principio, y no una ignorancia del principio. Mientras que la proposición "todo es posible, incluso lo impensable" era una proposición correlacional, nos enfrentábamos a un posible de ignorancia. El escéptico

quería decir por medio de esta proposición, entonces, que todas las tesis sobre el en-sí podían ser verdaderas en principio, sin que pudiéramos nunca saber cuál sí y cuál no. Parece que sosteniendo la absolutidad del Caos no hemos ganado nada en el conocimiento del en-sí en relación con la posición del escéptico: en lugar de decir que el en-sí puede en verdad ser cualquier cosa, sin que sepamos qué, decimos que el en-sí puede en efecto ser cualquier cosa, y que lo sabemos. Lo que se tenía por un no-saber –todo es posible– se tiene por un saber, pero cuyo contenido parece tan indeterminado como la más perfecta de las ignorancias.

Sin embargo, si se mira la cuestión más de cerca, podemos revelar una diferencia de contenido precisa, y preciosa, entre ambos enunciados. Si el enunciado correlacional era una pura confesión de ignorancia, es que nada –en verdad nada– podía ser excluido por él en lo concerniente a la naturaleza del absoluto. Según este enunciado, el absoluto podía ser por completo cualquier cosa. Ahora bien, ya no es este el caso de la facticidad considerada como un absoluto. En efecto, sabemos dos cosas que ignoraba el escéptico: la primera es que la contingencia es necesaria, y por lo tanto eterna; la segunda es que la contingencia es lo único que es necesario. Ahora bien, de esta necesidad absoluta de la mera contingencia podemos inferir una imposibilidad también absoluta. En efecto, hay algo que nuestro saber principial nos garantiza como siendo absolutamente imposible, *incluso* para la todo-potencia del Caos: ese algo, que el Caos nunca podrá producir, *es un ente necesario*. Todo se puede producir, todo puede tener lugar, salvo algo necesario. Porque es la contingencia del ente lo que es necesario, no el ente. Ahora bien, esta es una diferencia decisiva entre el principio de irrazón y la facticidad correlacional: sabemos de ahora en más que un enunciado metafísico *nunca* puede ser verdadero. Por

cierto podemos considerar la emergencia, en el seno del Caos, de un ente que *de hecho* fuera indiscernible de un ente necesario: un ente sempiterno, que durase más y más, a la manera de un ente necesario. Pero ese ente no sería necesario: no podríamos decir de él que vaya a durar para siempre efectivamente –solo que de hecho, y hasta ahora, nunca ha dejado de durar. ¿Qué ganancia teórica podemos esperar entonces de semejantes proposiciones: solo es necesaria la no-necesidad, y nada puede existir que no pueda sino existir?

Estas proposiciones son cruciales porque instruyen el principio mismo *de una autolimitación, de una autonormalización de la todo-potencia del Caos*. No podemos, en efecto, esperar desarrollar un saber absoluto –un saber del Caos, que no se contentaría con repetir que todo es posible– sino a condición de producir respecto de él otras proposiciones necesarias además de la de su todo-potencia. Pero esto implica descubrir normas, leyes a las cuales el Caos mismo debería someterse. Ahora bien, nada hay por encima del poder del Caos que pudiera obligarlo a plegarse a una norma. Si el Caos se somete a una constricción, no puede ser sino una constricción que procede de su naturaleza misma de Caos –de su propia todo-potencia. Ahora bien, la única necesidad del Caos es seguir siendo el Caos –por lo tanto, que no exista nada que pueda resistirse a él: lo que sigue siendo siempre contingente, lo que es no es nunca necesario. Pero –y hemos llegado al centro del asunto–, estamos convencidos de que ser así contingente, ser así no-necesario *impone en verdad al ente no ser cualquier cosa*. Es decir que el ente, para seguir siendo contingente, para no convertirse en necesario, debe obedecer *a condiciones no-cualesquiera* que se convierten entonces ellas mismas *en otras tantas propiedades absolutas de lo que es*. Comprendemos entonces en qué podría consistir un discurso racional sobre la irrazón –una irrazón que no

sea sinrazón [*déraison*]: sería un discurso que apunte a establecer las constricciones a las cuales debe plegarse el ente para poder-no-ser y para poder-ser-otro.

¿Cuáles son esas condiciones, y por qué camino se las puede obtener?

Hemos distinguido dos modelos del correlacionismo: el modelo débil –kantiano–, que sostenía la pensabilidad del en-sí; y el modelo fuerte, que discutía incluso esta pensabilidad. El Caos, tal como lo hemos descripto hasta ahora, "objetiva" lo posible del modelo *fuerte*, puesto que lo hemos supuesto capaz de producir lo impensable, lo ilógico, lo contradictorio. ¿Pero no podríamos "restringir" esta potencia del Caos, de modo tal de hacer con ella la objetivación de lo posible pero esta vez del modelo *débil*, del modelo kantiano? ¿No podríamos establecer que el Caos, *para* seguir siendo Caos, *no puede* producir en verdad lo impensable? Para una mayor precisión, planteamos la cuestión de saber si la necesidad de la contingencia no impondría la verdad absoluta de los dos enunciados formulados por Kant a propósito de la cosa en sí, y que aseguran su pensabilidad:

1) La cosa en sí es no-contradictoria;
2) Hay una cosa en sí.

Ahora bien, vamos a ver que ambos enunciados sobre el en-sí –que Kant *admite*, simplemente, sin justificarlos– pueden en efecto ser *demostrados* como absolutamente verdaderos por el principio de irrazón. Veamos cómo.

//

Estamos en posesión de dos enunciados ontológicos concernientes a la irrazón:

1) Un ente necesario es imposible;
2) La contingencia del ente es necesaria.

Estos dos enunciados son sin duda equivalentes, pero sus dos formulaciones nos van a permitir inferir la verdad de ambos enunciados de Kant acerca del en-sí.

1) He aquí la primera tesis: *un ente contradictorio es absolutamente imposible, porque un ente, si fuera contradictorio, sería necesario*. Ahora bien, un ente necesario es absolutamente imposible, entonces también es imposible la contradicción.

Como existen todas las chances de que el lector considere semejante argumento como desprovisto de sentido, lo mejor es comenzar por examinar las principales razones del probable rechazo de semejante inferencia. Vamos a comenzar, en particular, por exponer las objeciones que se podrían adelantar frente a la idea misma de una demostración que trate sobre la no-contradicción, antes de entrar en la lógica interna de la prueba.

a) Diremos primero que en general no se puede decir nada de un ente contradictorio, puesto que semejante ente no es nada. Y de lo que no es nada, en efecto, nada puede ser sostenido.

Pero decir esto es tomar por dado lo que se trata precisamente de establecer. Porque ¿cómo sabemos que un ente contradictorio no es nada? Una contradicción real es por cierto impensable: pero la pregunta consiste en saber qué nos permite inferir de esta impensabilidad una imposibilidad absoluta. Por lo tanto es vano objetar al argumento que no se puede decir nada acerca de la contradicción porque la contradicción no es nada: porque de este modo sostenemos algo del ente contradictorio –a saber, precisamente, que no es absolutamente nada–, pero, al contrario que el argumento que se supone que criticamos, lo sostenemos sin justificarlo.

b) Diremos luego que semejante razonamiento in-

curre necesariamente en una petición de principios. En efecto, en toda argumentación racional se presupone la no-contradicción. El hecho mismo de pretender demostrar la verdad de la no-contradicción es entonces contradictorio, puesto que se admite por medio del razonamiento aquello mismo que había que establecer.

Esta es una objeción que desconoce de antemano, una vez más, lo que se busca establecer. En efecto, no discutimos que la contradicción sea la *norma mínima* de toda argumentación. Pero este principio no puede garantizarnos por él mismo su imposibilidad absoluta: no pronuncia sino la norma de lo pensable, no de lo posible. Lo hemos visto a propósito de la no-contradicción en Aristóteles: este llegaba a establecer la necesidad de este principio para el pensamiento, pero no para el ensí. Por cierto, obedecemos a este principio en nuestro razonamiento: pero este razonamiento no es circular, puesto que parte de la mera impensabilidad de la contradicción (que se admite) para concluir en la imposibilidad de la contradicción, lo cual es una tesis diferente. Nuestro razonamiento sería circular solo si admitiéramos en su seno la *imposibilidad* de la contradicción. Pero no es la imposibilidad absoluta de la contradicción lo que permite funcionar a la prueba: es la imposibilidad absoluta de la necesidad, establecida, por otra parte, en el principio anhipotético de irrazón. Es *porque* el ente no puede ser necesario –y no porque el ente debería ser lógicamente consistente– que se concluye en la imposibilidad de la contradicción.

c) Pero entonces se objetará lo siguiente: el razonamiento es por cierto circular, pues presupone, para funcionar, lo que tiene que demostrar: a saber, la imposibilidad absoluta (y no la mera impensabilidad) de la contradicción. En efecto, si no admitimos el valor absoluto de la contradicción, ¿por qué, en ese caso, inferir de la contradicción solo la necesidad del ente, y no también

su contingencia? Porque nos parece contradictorio sostener que un ente puede ser a la vez necesario y contingente inferimos del ser-contradictorio una proposición determinada: el ser-necesario, y no su contradictorio: el ser-contingente. ¿Pero por qué el Caos, puesto que fue postulado como capaz de lo impensable, no convertiría en verdadera a la proposición "lo que es necesario es contingente"? Rechazarla ya es admitir lo que se pretende fundar: el valor absoluto de la no-contradicción.

Esta objeción es la más seria. Para oponernos a ella, tenemos que penetrar en la lógica interna de la prueba.

Hacemos gustosos de los pensadores del puro devenir de toda cosa, pensadores que habrían sostenido la realidad de la contradicción. Interpretamos entonces la idea de contradicción real como la idea de un flujo en el cual las cosas no dejarían de convertirse en otra cosa de lo que son, en el que el ser no dejaría de pasar al no-ser, y el no-ser de pasar al ser. Pero nos parece profundamente inexacto asociar la tesis de la contradicción real con la tesis del flujo soberano. Ya habíamos expuesto nuestra interpretación del devenir universal de toda cosa: un Caos tan caótico que incluso el devenir puede nacer y perecer allí. Ahora bien, lo único que, dentro de semejante Caos, no podría nacer ni perecer, lo único que estaría exento de todo devenir, como de toda modificación, lo puro Inmutable contra lo que se quebraría incluso la todo-potencia de la contingencia, sería por cierto el Ente contradictorio. Y esto por una razón precisa: semejante ser no podría devenir otro más que *porque no tendría ninguna alteridad en la cual devenir.*

En efecto, supongamos que el ente contradictorio existe: ¿qué podría sucederle? ¿Podría pasar al no-ser? Pero *es* contradictorio: si le ocurriera no ser, continuaría siendo al mismo tiempo que no es, puesto que seguiría de esa manera su "esencia" paradójica. Porque conver-

tiría en verdadera la proposición "lo que es, no es, y lo que no es, es". ¿Diremos que en este caso ya no podemos decir ni que es ni decir que no es? Por cierto no: hemos *supuesto* que este ente contradictorio existía. Entonces, por hipótesis, este ser existe. Nos contentamos entonces con examinar *de qué manera* puede existir un ente contradictorio. Ahora bien, vemos que correspondería a tal ente continuar siendo incluso cuando le sucediera no ser. Entonces, si este ente existiera, sería imposible que dejase lisa y llanamente de existir: impávido, incorporaría más bien a su ser el hecho de no existir. Este Ente sería entonces –como ser *realmente* contradictorio– *perfectamente eterno*.

Pero este ente sería también incapaz de conocer un devenir efectivo, cualquiera sea este devenir: no podría convertirse en otro, en efecto, puesto que este otro no puede sino *serlo*. Porque lo que este ser no es, al ser contradictorio, también lo es siempre-ya. Es la idea misma de la determinación –de ser tal o cual, esto más bien que aquello– lo que implosionaría por la introducción del ente contradictorio en el ser. Semejante ente sería un "agujero negro de las diferencias": toda alteridad se abismaría allí de modo irremediable, puesto que el ser-otro de semejante criatura, por el hecho mismo de ser otro que esta, debería no ser otra cosa que ella misma. Entonces la contradicción real no se identifica en nada con la tesis de un devenir universal: porque en el devenir, las cosas son esto, *luego* otra cosa diferente de esto –las cosas son, *luego* ya no son. Entonces no encontramos *ninguna* contradicción, puesto que el ente no fue nunca al mismo tiempo esto y su contrario, existente y no existente. El ente realmente ilógico es más bien la destrucción sistemática de las condiciones mínimas de todo devenir: la supresión de la dimensión de alteridad necesaria para el despliegue de un proceso cualquiera –su resorción en el ser informa que no puede

más que ser siempre-ya aquello que no es. Por lo tanto no es una casualidad si el mayor pensador de la contradicción –a saber, Hegel–, fue un pensador no del devenir soberano, sino por el contrario de la identidad absoluta, de la identidad de la identidad y de la diferencia. Porque lo que Hegel había percibido poderosamente es que el Ente necesario por excelencia no podía ser sino el Ente que no tuviera nada exterior a él, que no estuviera limitado por ninguna alteridad. El Ente supremo no podía entonces ser sino aquel que permaneciese el mismo incluso cuando pasase a su otro: el Ente que contenía en él mismo la contradicción como un momento de su desarrollo, el Ente que convertía en verdadera la contradicción suprema de no convertirse en nada incluso en el momento en que se convertía en otro. Ser supremo que reposa eternamente en él mismo porque absorbe en su identidad superior tanto la diferencia como el devenir. Ser superiormente eterno, porque es tan temporal como eterno, tan procesual como inmutable.

Entonces podemos comprender en qué no se sostiene la objeción precedente. Esta consistía en afirmar que, al concluir del ser contradictorio el ser necesario, presuponíamos la no-contradicción, puesto que de otro modo habríamos también podido concluir la contingencia. Pero de un ente contradictorio *podemos* decir por cierto que es a la vez necesario y no-necesario: de ese modo, continuamos en verdad atribuyéndole la más alta necesidad, puesto que continuamos anulando toda dimensión de alteridad que sería susceptible de afectarlo con un cambio. Podemos *decirlo* todo de este ente, aunque, de ese modo, no *hacemos* cualquier cosa: porque *indiferenciamos* todo, destruimos toda posibilidad de pensar un ser-otro para este ente; la única posibilidad de volver a introducir la diferencia, y entonces un devenir pensable, es dejar de permitirse de este modo enunciados contradictorios.

En consecuencia, sabemos a través del principio de irrazón por qué la no-contradicción es una verdad ontológica y absoluta: sucede que es necesario que lo que es, esté determinado de tal manera, de modo de *poder devenir*, y de poder ser entonces determinado de *tal otra* manera. Es preciso que esto sea esto, y no aquello o cualquier otra cosa, para que esto se pueda convertir en aquello o en cualquier otra cosa. Así comprendemos que la *no-contradicción*, lejos de designar no se sabe qué esencialidad fija, *tiene como sentido ontológico la necesidad de la contingencia, dicho de otro modo, la todo-potencia del Caos.*

Leibniz fundó la racionalidad metafísica en dos principios de alcance absoluto: el principio de no-contradicción y el principio de razón;[3] Hegel comprendió que la culminación absoluta del principio de razón (la culminación de la creencia en la necesidad de lo que es) imponía la devaluación del principio de no-contradicción; el correlacionismo fuerte –Wittgenstein-heideggeriano– impuso la desabsolutización conjunta del principio de razón y del principio de no-contradicción; el principio de irrazón nos enseña que es *porque el principio de razón es absolutamente falso que el principio de no-contradicción es absolutamente verdadero.*

2) Pasemos a la segunda cuestión: se trata de demostrar esta vez la tesis según la cual habría efectivamente una cosa-en-sí, una esfera del en-sí, y no solo una esfera fenomenal del para-nosotros (lo que denominaremos como la tesis del "hay"). Esto equivale, en el fondo, a tratar

3. Por ejemplo René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, o G.W. Leibniz, *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011.

la cuestión leibniziana: ¿por qué hay algo y no nada? Se trata de establecer, en efecto, que es absolutamente necesario que haya en-sí, y entonces que este no pueda abismarse en la nada, mientras que, por el contrario, la esfera del para-nosotros es esencialmente perecedera, puesto que es correlativa a la existencia de los seres pensantes y/o vivientes. Necesitamos demostrar que todas las cosas no volverían al abismo con el aniquilamiento de lo viviente, que el mundo en-sí subsistiría a la abolición de toda relación-con-el-mundo.

Pero no se trata de plantear –y resolver– esta cuestión como un metafísico: es decir develando la existencia de una causa primera, de un Ente supremo, que se supone es la razón de toda cosa en general. Se trata más bien de resolverla como un no-teólogo (sin apelar a una razón última) pero también como un no-fideísta. En efecto, buscamos recusar *dos* puntos de vista sobre esta cuestión: el punto de vista metafísico, que la resuelve por medio del uso del principio de razón y la apelación a una Razón suprema; y el punto de vista fideísta, que sostiene con ironía que la cuestión no tiene ningún sentido para la filosofía; no para abolirla sino para delegar su tratamiento a un discurso que no sea el racional. En nuestra opinión, en efecto, no es el ateo sino más bien el creyente –bajo la forma contemporánea escéptico-fideísta, que es la suya en la actualidad– el que afirma que la pregunta leibniziana está desprovista de sentido para la razón. Porque el creyente es aquel que puede conferirle así a la pregunta un sentido puramente religioso, haciendo del ser la manifestación de un prodigio, de una extracción milagrosa de la nada, prodigio que, desde el momento en que no está impuesto por ninguna necesidad, quizás pueda ser planteado como frágil, reversible. El fideísta es, en el fondo, aquel que se maravilla de que haya algo, porque cree comprender que no existe razón para

ello, que el ser es un puro don, que habría podido no tener lugar.

Entonces hay que oponerse a dos posiciones: la que pretende responder racionalmente a la pregunta por un Dios/ Principio; la que pretende liberar la pregunta de la razón en beneficio de un Dios/ Todo-Otro. Dicho de otra manera: debemos criticar la resolución dogmática de la pregunta tanto como su disolución irónica, cuyo escepticismo teórico tiene en verdad como consecuencia el mantenimiento (negado o no) de un sentido religioso, el único incluso que celebra su profundidad.

Frente a esta doble posibilidad de acordar un sentido elevado al problema –un sentido que, en los dos casos, conduzca hasta lo divino–, la posición especulativa impone el tratamiento prosaico. El desafío es desdramatizar la cuestión, devolverla a su justa importancia, que no es menor, pero que es secundaria. La cuestión *debe* ser resuelta, puesto que pretenderla insoluble o desprovista de sentido equivale aun a legitimar su celebración: pero su resolución no debe elevarnos a la eminencia de una causa primera, sino solo a recordar su eterna ausencia. Hay que liberarse de la cuestión, y liberarse no es solo resolverla, sino someterla a una respuesta que debe ser decepcionante, de modo tal que su enseñanza más preciosa sea esta misma decepción. La única actitud justa, frente a semejante problema, equivale a sostener que es poco lo que en él se pone en juego, y que el *vibrato* sardónico o profundo del alma en torno suyo no es el apropiado para la ocasión. Un criterio especulativo de la justa solución debe ser el sentimiento de desengaño con el cual un lector podrá comprenderla, y decirse: "Entonces no era más que esto...".

Intentemos entonces una solución deflacionista. Esta derivación del "hay" equivale en el fondo a precisar el sentido del enunciado del cual partimos: la facticidad

es absoluta, no es ella misma un hecho que podría no ser efectivo. El sentido del principio de irrazón, es decir, que la facticidad no es un hecho más en el mundo: no hay "los hechos" y "la facticidad de los hechos", como hecho suplementario que se agrega a los precedentes. Porque puedo dudar de la perennidad de los hechos, pero no de la facticidad, no puedo hacerlo sin restaurarla de inmediato como un absoluto. Sin embargo podemos entender este enunciado –no-facticidad de la facticidad– de dos maneras que denominaremos *la interpretación débil* y *la interpretación fuerte* del principio de irrazón.

La interpretación débil del principio se formula así: decir que la contingencia es necesaria es decir que *si* algo es, entonces debe ser contingente. La interpretación fuerte, en cambio, sostendría esto: decir que la contingencia es necesaria es decir *tanto* que las cosas deben ser contingentes *como* que debe haber cosas contingentes. La interpretación débil afirma que no es un hecho, un hecho más, que las cosas sean factuales [*factuelles*] y no más bien que no lo sean; la interpretación fuerte afirma que tampoco es un hecho más que haya cosas factuales y no más bien que no las haya.

Si se admite el principio de irrazón, debemos admitir al menos la interpretación débil: el sentido mínimo del principio es que si una cosa es, entonces debe ser contingente. Si se rechaza la interpretación débil, se rechaza el principio de irrazón. Puesto que, por hipótesis, lo tenemos por concedido, tenemos por concedida también la interpretación débil. Pero podríamos muy bien conceder el principio de factualidad sin conceder su interpretación fuerte: podríamos decir "por cierto, *si* hay algo, debe ser contingente, pero eso no demuestra en nada que *deba* haber algo; las cosas, si son, deben ser necesariamente hechos, pero nada impone que haya cosas factuales [*factuelles*]". Desde ese momento la pregunta

"¿por qué hay algo y no nada?" adquiere para nosotros la siguiente forma: *¿se puede*, contra la tesis precedente que adhiere a la interpretación débil, *justificar una interpretación fuerte del principio de irrazón*? En efecto, si hubiéramos concedido esta interpretación, se habría establecido que debería haber necesariamente algo, porque necesariamente debe haber algo contingente.

Para intentar establecer la legitimidad de la interpretación fuerte, comencemos por suponer que la interpretación débil es la única válida. En ese caso, ¿qué deberíamos sostener con exactitud? Tendríamos que decir que es un hecho y no una necesidad que haya cosas factuales [*factuelles*]. Entonces, esto mismo que sucede con la facticidad debería ser considerado un hecho: porque si no hubiera nada, nada sería factual [*factuel*] y entonces no habría ninguna facticidad. ¿Pero cómo puedo sostener esta tesis sino afirmando una facticidad de la facticidad, una facticidad de segundo orden, en algún sentido? Habría que decir que hay una facticidad de orden 1, que sería la facticidad de las cosas, y que haría que toda cosa determinada, toda estructura determinada pueda no ser; y luego una facticidad de orden 2, una facticidad de la facticidad de las cosas, que haría que la facticidad de orden 1 pueda no ser efectiva, a falta de cosas que *sean* factuales [*factuelles*]. Pero si volvemos a lo que ha fundado el principio de irrazón, vemos por cierto que esta tesis se autorrefuta. Para dudar de la necesidad de algo, debo admitir, en efecto, como hemos visto, que la facticidad de ese algo es pensable como absoluta: para que el mundo entero pueda ser pensado como susceptible de no ser, o de no ser tal como es, debo admitir que su posible no-ser, su facticidad, es pensable por mí como un absoluto (que es más que un correlato de pensamiento). Más todavía: para comprenderme como mortal, debo hacer de mi muerte, de mi posible no-ser, una posibilidad absoluta.

Entonces no veo en qué puedo dudar de la absolutidad de la facticidad sin reconducirla de inmediato a sí misma como absoluta. En el momento en que sostengo que la facticidad de las cosas (la facticidad de orden 1) es un hecho, admito en efecto que la facticidad de la facticidad (la facticidad de orden 2) es pensable como un absoluto. Desde ese momento estoy atrapado en una regresión al infinito: si digo que la facticidad de orden 2 es a su vez un hecho, es que admito que la facticidad de orden 3 es un absoluto, y así sucesivamente.

Dicho de otra manera, el acto de dudar de la necesidad de la facticidad se autorrefuta porque supone como *acto* de pensamiento una absolutidad de la facticidad que es denegada en el contenido de este mismo pensamiento. La facticidad no es pensable de ninguna forma al modo de un hecho, de un hecho más en el mundo: no es un hecho que las cosas sean factuales [*factuelles*], no es un hecho que haya cosas factuales [*factuelles*]. La única interpretación coherente del principio de factualidad no puede ser entonces sino la interpretación fuerte: no es un hecho sino una necesidad absoluta que haya cosas factuales [*factuelles*].

He aquí sin embargo una nueva objeción que formularemos, una vez más, en estilo directo: "Su tesis no se sostiene por la siguiente razón: la contingencia designa en verdad tanto 'hechos positivos', que consisten en cosas o acontecimientos existentes que habrían podido no existir (por ejemplo el hecho: 'esta hoja está sobre la mesa'), como 'hechos negativos', que consisten en cosas o acontecimientos inexistentes que habrían podido existir (por ejemplo: 'hoy no llueve'). Decir que la contingencia es necesaria es decir que es necesario que haya lo inexistente que puede existir (hechos negativos que no tienen razón para seguir siendo negativos), y decir asimismo que es necesario que haya cosas existentes que puedan no existir. ¿Por

qué no decir, por lo tanto, que la contingencia podría subsistir como contingencia *únicamente de los hechos negativos*? Habría lo inexistente susceptible de existir, pero ningún existente sería susceptible de inexistir. Todo permanecería 'en potencia' en el seno del Caos, sin que la facticidad sea abolida, puesto que un hecho negativo sigue siendo un hecho. La contingencia no concerniría más que a las eventualidades, las propensiones a ser, ninguna de las cuales se habría actualizado: sería contingente que las propensiones siguieran siendo simples propensiones, pero de hecho ninguna se habría actualizado. Porque, después de todo, si acordamos que un existente puede de hecho durar más y más, debemos acordar también que todo inexistente puede, de hecho, persistir más y más en su ser-virtual".

Esta objeción se puede refutar de la siguiente manera: nuestro objetor no discute que la facticidad sea pensable como un absoluto, pero sostiene que se puede pensar esta absolutidad como absolutidad –eventualmente–, solo de los hechos negativos. La necesidad de la facticidad no es entonces garante de la existencia de los hechos positivos. Sin embargo, admitir que la facticidad es pensable como un absoluto es a fortiori admitir simplemente que es pensable. Ahora bien, no puedo pensarla *sino* como posibilidad *tanto* para lo existente de inexistir *como* para lo inexistente de existir: la persistencia de estas dos esferas de la existencia y la inexistencia es la condición misma del carácter concebible de la facticidad. Porque si puedo pensar lo existente como contingente, no puedo pensar la *existencia* misma (es decir, que haya lo existente en general) como contingente. En efecto, soy incapaz de pensar una abolición de la existencia: el devenir-inexistente no es concebible sino como devenir de un existente *determinado*, no como devenir de la

existencia en general. Afirmar que un existente puede no existir, afirmar que esta posibilidad, además, es en cuanto a ella una necesidad ontológica, es afirmar también que la existencia en general de lo existente, a igual título que la inexistencia en general de lo inexistente, son los dos polos indestructibles por medio de los cuales puede ser pensada la destructibilidad de toda cosa. Así como no puedo concebir un no-ser de la existencia como tal, tampoco puedo concebir, en consecuencia, una contingencia solo de los hechos negativos. Puesto que la contingencia es pensable (como un absoluto) e impensable sin la persistencia de las dos esferas de la existencia y la inexistencia, hay que decir que es necesario que haya siempre tal o cual existente susceptible de no existir, y tal o cual inexistente susceptible de existir.

La solución se enuncia entonces así: *es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa*. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente.

En el marco del idealismo trascendental, la facticidad insuperable de las formas a priori de la representación prohibía identificar a estas con propiedades de la cosa en sí: esta facticidad hacía imposible su deducción especulativa a título de una propiedad necesaria del en-sí. La facticidad era entonces el nervio de la desabsolutización crítica. Kant la derogaba sin embargo en dos oportunidades, y sin justificarlo con seriedad, en los límites que él imponía, además, al pensamiento del en-sí: se suponía que la cosa en sí era, y que era no-contradictoria.

La especulación no-metafísica consiste, en primer lugar, en enunciar que *la cosa en sí no es ninguna otra cosa sino la facticidad de las formas trascendentales de la representación*. Y en segundo lugar, consiste en

deducir de la absolutidad de esta facticidad las propiedades del en-sí que Kant, por su cuenta, se contentaba con admitir como evidentes.

//

La filosofía es la invención de argumentaciones extrañas, por necesidad en el límite de la sofística, que sigue siendo su doble oscuro y estructural. En efecto, filosofar consiste siempre en desplegar una idea que, para ser defendida y explorada, impone un régimen argumentativo original cuyo modelo no se encuentra ni en una ciencia positiva –así fuera la lógica– ni en un arte del buen razonar que se supone ya dado. Entonces es esencial para una filosofía producir medios internos de control de las inferencias: balizas y críticas que permitan impregnar el campo nuevamente constituido con un conjunto de restricciones que discriminen en el interior de dicho campo los enunciados lícitos e ilícitos.

El examen de las condiciones no-cualesquiera de la irrazón absoluta, lejos de ser puesto en riesgo de inconsistencia por parte de la crítica, tiene al contrario la necesidad de multiplicarla, para reforzar así la textura restrictiva de su tejido argumentativo. A medida que descubrimos debilidades en nuestros razonamientos, vamos desprendiendo, paso a paso, por medio del examen meticuloso de nuestras insuficiencias, la idea de un discurso que no sea el metafísico o el religioso sobre el absoluto. Pues por medio del descubrimiento progresivo de un conjunto de problemas inéditos, y de respuestas adecuadas, podremos hacer vivir y existir un *logos* de la contingencia, o incluso una razón emancipada del principio de razón, un *racional especulativo* que no sería ya una *razón metafísica*.

Demos solo un ejemplo de semejante problematiza-

ción del camino especulativo. Pretendemos haber establecido la necesidad de la no-contradicción en razón del ser-necesario que sería el ser-contradictorio. Pero se nos podría reprochar el haber confundido *contradicción* e *inconsistencia*. Denominamos "inconsistente" en lógica simbólica a un sistema formal en el cual todos los enunciados sintácticamente correctos son verdaderos. Si este sistema simbólico incluye el operador de negación, diremos que una axiomática es inconsistente si permite a *todas* las contradicciones formulables en el seno del sistema ser igualmente verdaderas. En cambio, se dirá de un sistema formal que es no-contradictorio si (estando provisto de la negación) no permite a *ninguna* contradicción ser verdadera. Una lógica puede entonces *ser* contradictoria sin ser por ello inconsistente: basta para ello con que llegue a postular como verdaderos *ciertos* enunciados contradictorios, sin permitir a *todas* las contradicciones ser por ello verdaderas. Es el caso de las lógicas llamadas "paraconsistentes", en las cuales solo ciertas contradicciones son verdaderas, y no todas.[4] Así, entendemos que el criterio de lo pensable no es para el lógico contemporáneo la no-contradicción, sino la inconsistencia: lo que toda lógica, y también todo *logos* en general, quiere evitar es la trivialidad de un discurso que permitiría a todos los enunciados formulables, como a todas sus negaciones, ser indiferentemente aceptables. Pero la contradicción es, en cambio, lógicamente pensable en tanto permanezca "contenida" dentro de límites tales que no implique la verdad equivalente de todas las contradicciones.

Desde ese momento, nuestra tesis se ve afectada por una doble insuficiencia:

4. Sobre este punto, Newton C.A. da Costa, *Logiques classiques et non classiques*, París, Masson, 1997.

1) Sostenemos que la contradicción es impensable, mientras que sin embargo es lógicamente concebible;

2) Pretendemos que es un ser contradictorio el que bien podría ser cualquier cosa, mientras que no se trataría sino de un ser inconsistente. Porque no es sino a propósito de un ser inconsistente que se podrían sostener indiferentemente toda proposición y su negativa. En cambio, podríamos concebir un mundo en el cual *tal* contradicción sería verdadera (una yegua que no fuera una yegua), pero no *tal otra* (un bípedo sin plumas que no fuera bípedo). Desde ese momento siguen siendo pensables varios mundos contradictorios, diferentes unos de otros. Esos mundos podrían ser considerados, en consecuencia, como contingentes según nuestros propios criterios, puesto que podríamos concebir que se convirtieran en otros de los que son: un mundo provisto de la contradicción *A* podría *convertirse* en un mundo provisto no ya de la contradicción *A* sino de la contradicción *B*, o de ambas, etcétera. Pero si un ser contradictorio puede ser pensado como contingente, no hemos refutado en nada su posibilidad a la luz del principio de irrazón. También concluiremos de ello que no hemos refutado en realidad la dialéctica hegeliana, que nunca sostiene el ser-verdadero de todas las contradicciones sino solo contradicciones determinadas, que dan lugar a otras contradicciones determinadas: la dialéctica es contradictoria, pero no inconsistente.

Ahora bien, la objeción que se apoya en las lógicas paraconsistentes, lejos de debilitar la investigación especulativa, le permite por el contrario tomar cuerpo.

1) En un primer momento, podemos corregir nuestra tesis reformulándola en términos de consistencia: en efecto, no demostramos sino el ser-imposible, porque necesario si fuera efectivo, del ser-inconsistente. Deberíamos entonces, en primer lugar, asegurarnos de que el

enunciado: "nada puede ser *inconsistente*, porque nada puede *ser* necesario" esté bien establecido por medio del razonamiento que nos había hecho concluir en la imposibilidad de la contradicción.

2) Pero en un segundo momento, la investigación especulativa debería prolongarse hasta la contradicción misma. La cuestión sería saber, esta vez, si no podríamos descalificar también, con ayuda del principio de irrazón, la posibilidad de la contradicción *real*. En efecto podríamos subrayar que las lógicas paraconsistentes fueron elaboradas no para dar cuenta de hechos realmente contradictorios, sino solo para evitar que las computadoras, por ejemplo, los sistemas especializados en medicina, frente a *informaciones* contradictorias (diagnósticos opuestos sobre un mismo caso) no dedujeran de ellas cualquier cosa en virtud del *ex falso quodlibet*. La cuestión sigue siendo saber si las contradicciones, concebibles a título de informaciones incoherentes acerca del mundo, lo seguirían siendo a título de acontecimientos no relativos al lenguaje. Podríamos intentar entonces demostrar que la dialéctica, como las lógicas paraconsistentes, no hablan en verdad sino de contradicciones *proferidas*, pero no *reales*: tesis contradictorias sobre una misma realidad, no sobre una realidad contradictoria. La dialéctica o las lógicas paraconsistentes se revelarían como el estudio de las contradicciones del pensamiento que producen efectos en el pensamiento, pero no de las contradicciones ontológicas descubiertas por el pensamiento en su mundo circundante. Para concluir, la investigación debería establecer que la contradicción real viola, así como la inconstancia real, las condiciones de pensabilidad de la contingencia.

No llevaremos más lejos aquí la investigación: solo queríamos sugerir que el principio de irrazón, lejos de desembocar en la sinrazón [*déraison*], permite cons-

truir un espacio de problemas precisos en el cual un *logos* puede desplegar de modo progresivo los ejes de su argumentación.

//

Convengamos un léxico. Denominaremos de aquí en más con el término de *factualidad* a la esencia especulativa de la *facticidad*: es decir el hecho de que la facticidad de toda cosa no pueda ella misma ser pensada como un hecho. La factualidad debe ser entendida como la no-facticidad de la facticidad. Denominaremos "no redoblamiento de la facticidad" a la imposibilidad, para esta, de autoatribuirse: ese no-redoblamiento describe la génesis de la única necesidad absoluta accesible a una especulación no-dogmática: la necesidad, para lo que es, de ser un hecho. Sustituimos entonces la expresión "principio de irrazón" (que tiene el defecto de ser únicamente negativa) por la expresión *principio de factualidad*, que determina positivamente el campo efectivo de nuestra investigación: la esencia no-factual del hecho como tal, es decir, su necesidad, como la de sus condiciones no-cualesquiera. Ser es necesariamente ser un hecho, pero ser un hecho no permite ser cualquier cosa. Denominamos *factual* [*factuale*] a la especulación que busca y determina las condiciones de la factualidad (hablaremos más rápidamente "de lo" factual para designar este régimen especulativo); denominamos *derivación* a la operación que consiste en establecer un enunciado como siendo una condición de la facticidad; y finalmente denominamos *Figuras* a esas condiciones, tales como la no-contradicción o el "hay" (esto es: hay algo –y no nada).

El principio de factualidad se enuncia entonces de la siguiente manera: *solo la facticidad no es factual* [*factuelle*], solo la contingencia de lo que es no es ella

misma contingente. En esta formulación del principio, hay que tener cuidado con lo que sigue: el principio de factualidad *no* consiste en sostener que la contingencia es necesaria, sino en sostener con mucha exactitud que *solo* la contingencia es necesaria, y es solo en eso que el principio es *exterior* a la metafísica. El enunciado: "la contingencia es necesaria" es en efecto completamente compatible, en lo que le concierne, con la metafísica. Así la metafísica hegeliana sostiene la necesidad de un momento irremediablemente contingente en el proceso de lo absoluto: un momento desplegado en el corazón mismo de la naturaleza en el que el infinito, para no tener en sí nada exterior que lo limite, haciéndolo entonces finito, pasa por una contingencia pura, una realidad sin efectividad, un puro finito inaccesible al trabajo del concepto en su desorden y gratuidad. Este es para Hegel el signo mismo de la defectuosidad necesaria de la naturaleza –defectuosidad a través de la cual el absoluto *debe* pasar para ser el absoluto– la de no corresponder sino parcialmente al concepto hegeliano de naturaleza. Porque es necesario que exista, en el seno del proceso de lo absoluto, un momento de pura irracionalidad, marginal pero real, que asegure al Todo no tener lo irracional fuera de él, y entonces ser verdaderamente el Todo.[5] Pero semejante contingencia se deduce de un proceso de lo absoluto, que en sí mismo, a título de totalidad racional, nada tiene de contingente. La necesidad de la contingencia no está extraída entonces de la contingencia misma, de

5. A un estudiante que le hizo observar que había en América del Sur una planta que no correspondía a su concepto de planta, Hegel respondió que era una gran lástima... *para la naturaleza*, J.-M. Lardic, "La contingence chez Hegel", en *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles, Actes Sud, 1989.

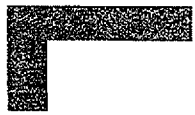
la contingencia únicamente, sino de un Todo ontológicamente superior a esta –y ahí está lo que separa lo factual [*factual*] de la dialéctica– o, de modo más general, en nuestro léxico, lo que separa lo especulativo de lo metafísico.[6]

Hemos llegado así, por medio de la formulación de un principio especulativo y de la determinación de un procedimiento de derivación específica, a establecer lo que buscábamos en el inicio, a saber: la posibilidad de esperar resolver el problema de la ancestralidad por medio de una absolutización del discurso matemático. En efecto, el problema puede ahora ser enunciado del siguiente modo: hemos derivado dos proposiciones del principio de factualidad –la no-contradicción y la necesidad de un "hay"– que nos permitieron establecer la tesis kantiana de una pensabilidad del en-sí. Hemos progresado, en la determinación del Caos, desde la tesis del modelo fuerte (el Caos puede cualquier cosa) a la tesis del modelo débil (el Caos puede todo salvo lo impensable). Por el momento "habitamos", entonces, un en-sí que es el en-sí kantiano. Todo el desafío de una legitimación del discurso ancestral de la ciencia equivale ahora a obtener por derivación factual [*factuale*] *el pasaje de la verdad del en-sí kantiano a la verdad del en-sí cartesiano*: pasaje a través del cual no solo será absolutizado el principio *lógico* de no-contradicción, sino el enunciado *matemático*, en tanto que matemático.

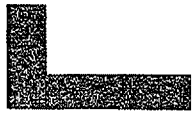
Ya hemos dicho que no podíamos presentar aquí la solución completa de este problema. Vamos a contentarnos con formular con más precisión la cuestión

6. Acerca de la contingencia hegeliana, ver el comentario en la nota previa de J.-M- Lardic respecto del artículo de Hegel; y J.-C. Pinson, *Hegel. Le droit et le libéralisme*, París, PUF, 1989.

de la ancestralidad, determinando todavía más lo que entendemos por "matemática", y lo que entendemos absolutizar bajo semejante vocablo.



EL PROBLEMA DE HUME



Mientras creamos que debe existir una razón del ser-así de lo que es, alimentaremos la superstición, es decir la creencia en una razón inefable de toda cosa, porque dado que nunca descubriremos ni comprenderemos dicha razón, no podremos sino creer en ella o aspirar a creer en ella. Mientras hagamos de nuestro acceso a la facticidad el descubrimiento a través del pensamiento de sus límites esenciales, de su ineptitud para descubrir la razón última, no aboliremos la metafísica sino para resucitar lo religioso bajo todas sus formas, incluidas las más inquietantes. Mientras hagamos de la facticidad un límite del pensamiento, dejaremos el más allá de ese límite gobernado por la piedad. Y así, para quebrar ese juego de báscula entre la metafísica y el fideísmo, tenemos que transformar nuestra mirada sobre la irrazón, dejar de hacer de ella la forma de nuestra comprensión deficiente del mundo para hacer de ella el contenido verídico de ese mismo mundo: debemos proyectar la irrazón en la cosa misma y descubrir, en nues-

tra comprensión de la facticidad, la verdadera *intuición intelectual* del absoluto. Intuición, porque por cierto es así como descubrimos una contingencia sin otro límite que ella misma; e intelectual, porque esa contingencia no es nada visible ni nada perceptible en la cosa: solo el pensamiento accede a ella como al Caos que está en la base de las continuidades aparentes del fenómeno.

Sin duda, he aquí todavía otra inversión del platonismo, pero de una especie por completo diferente que la que ha sido generalmente practicada. Porque no se trata de abolir, a la manera de Nietzsche, el mundo inmutable de las idealidades en beneficio del devenir sensible de toda cosa; y no se trata de abandonar la condena que los filósofos pronunciaron contra la ilusión de los sentidos y contra el tiempo fenoménico. Se trata más bien de abandonar la creencia, común al platonismo y al antiplatonismo, de que el devenir estaría del lado del fenómeno y lo inteligible del lado de lo inmutable para denunciar, por el contrario, vía la intuición intelectual, *la ilusión fijista del devenir sensible*: la ilusión de que habría constantes, leyes inmutables del devenir. Lo especulativo nos despega de la fijeza fenoménica de las constantes empíricas elevándonos hasta el Caos puramente inteligible que la sostiene de un lado a otro.

Digamos que, mientras creamos que existe una razón para la cual las cosas deben ser así más que de otra manera, haremos de este mundo un misterio, puesto que dicha razón nunca nos será revelada. Sin embargo, y aquí llegamos a lo que nos ocupará ahora, esta exigencia de una razón necesitante no es el efecto de un simple engaño ideológico o de una pusilanimidad teórica. Porque procede en verdad de una negación motivada, apoyada en una objeción en apariencia decisiva contra lo factual [*factual*]: objeción que habrá que exponer y

refutar precisamente si queremos asegurar al recorrido especulativo una mínima credibilidad.

Esta objeción es la siguiente: parece absurdo sostener que no solo las cosas sino también las leyes físicas son realmente contingentes, porque si ese fuera el caso, habría que admitir entonces que esas leyes pueden, sin razón alguna, *modificarse efectivamente en todo momento*.

Una de las consecuencias ineludibles del principio de factualidad reside, en efecto, en su afirmación de una contingencia efectiva de las leyes de la naturaleza. Si pretendemos sostener con seriedad que todo lo que se nos *aparece* como sin razón de ser así es efectivamente sin razón necesaria de ser así, y puede realmente modificarse sin razón alguna, entonces debemos sostener seriamente que las leyes de la naturaleza pueden cambiar, y esto no según una ley oculta y superior –ley de modificación de las leyes que se nos presentaría nuevamente como la constante inmutable y misteriosa que gobierna procesualidades subordinadas–, sino en verdad sin causa y sin razón alguna.

Pero, se nos dirá entonces, aquel que aceptara esta tesis debería esperar que los objetos se comportaran en todo momento del modo más caprichoso, y bendecir al cielo porque no sea así y porque las cosas continúen obedeciendo a las constantes cotidianas. Ya que afirmamos esto, deberíamos estar todo el tiempo temiendo que los objetos usuales adopten a cada instante los comportamientos más inesperados, y felicitarnos cada noche por haber atravesado sin tropiezos el día que termina, antes de comenzar a inquietarnos nuevamente por la noche. Semejante idea de lo real, semejante relación con el mundo parecen tan absurdos, que nadie parece poder sostenerlos seriamente. Conocemos el adagio según el cual no existe estupidez que no haya sido sostenida seriamente por un filósofo:

la prueba de que este adagio era falso, se nos podría hacer observar con toda amabilidad, es que queda una que nadie todavía ha sostenido, y es la que nosotros hemos encontrado.

Nuestro objetor concluirá de esto que hay que admitir que en efecto existe una necesidad de las leyes que prohíbe por derecho este desorden caprichoso. Puesto que esta necesidad real no es derivable de la lógica o de las matemáticas únicamente –porque son concebibles sin contradicción numerosos universos físicos, distintos del nuestro–, habrá que decir que el mundo está dotado de una necesidad distinta de la lógico-matemática, de una necesidad propiamente física, pero de la cual será para siempre imposible dar una razón comprensible. Sin embargo –y este es el punto decisivo de la objeción– no podríamos renunciar, con el pretexto de su carácter enigmático, a la idea de semejante necesidad física *sin renunciar a la estabilidad de nuestro mundo, que, en lo que a ella respecta, es manifiesta*. Porque salvo algún azar asombroso, un mundo sin necesidad física estaría entregado, a cada instante y en cada uno de sus puntos, a una multiplicidad inmensa de posibles sin vínculo que lo haría implosionar en un desorden radical insinuado en la menor parcela de su materia. Dicho de otra manera: si las leyes fueran efectivamente contingentes, esto *se sabría* –y nosotros tendríamos incluso bastantes chances de no estar allí para saberlo, porque el desorden resultante de semejante contingencia pulverizaría sin ninguna duda toda conciencia, al mismo tiempo que el mundo que le está dado a ver. El *hecho* de la *estabilidad* de las leyes de la naturaleza parece ser suficiente, de este modo, para refutar la idea misma de su posible contingencia. A menos, una vez más, que una casualidad lisa y llanamente extraordinaria nos hubiera permitido vivir hasta hoy en el seno de constantes de una impecable estabili-

dad –milagro probabilístico del que tendríamos razones para maravillarnos, pero del que tendríamos sin lugar a dudas que temer que no se prolongara, así fuera por un día, por un minuto más.

Ahora bien, sostenemos muy seriamente este enunciado de la contingencia real de las leyes físicas. Sin embargo, no bendecimos el cielo a cada instante por vivir en un mundo estable. Porque sostenemos que las leyes de la naturaleza pueden efectivamente modificarse sin razón –y sin embargo no esperamos, no más que cualquiera, que ellas se modifiquen *incesantemente*. Dicho de otra manera, afirmamos que podemos admitir con sinceridad que los objetos son capaces de adoptar *efectivamente* y *sin ninguna razón* los comportamientos más caprichosos, sin modificar sin embargo la relación usual y cotidiana que podemos tener con las cosas. Y esto es lo que tenemos que justificar ahora.

//

La dificultad que acabamos de formular es un problema filosófico repertoriado: a saber, el problema que se denomina "de Hume". Responder a la crítica precedente de la contingencia de las leyes volverá a proponer, de este modo, *una solución especulativa al problema de Hume*.

¿En qué consiste dicho problema? Formulado de un modo clásico, se enuncia de la siguiente manera: ¿es posible demostrar que de las mismas causas se seguirán en el futuro, *ceteris paribus*, los mismos efectos; es decir cosas que, por otro lado, son iguales? Dicho de otra manera: ¿podemos establecer que, en circunstancias idénticas, las sucesiones fenoménicas futuras serán idénticas a las sucesiones presentes? La pregunta que plantea Hume concierne entonces a nuestra capacidad de demostrar que las leyes físicas seguirán siendo en el

futuro lo que son hoy, o incluso a nuestra capacidad de demostrar la necesidad de la conexión causal.[1]

Centremos la discusión en torno del principio de causalidad, que denominaremos "principio de uniformidad de la naturaleza", si desconfiamos del término causa. La formulación sigue siendo de todos modos en esencia la misma: ese principio supone que de las mismas condiciones iniciales se seguirán siempre los mismos resultados. Subrayemos primero, para evitar los malentendidos demasiado frecuentes acerca de este punto, que este principio nunca fue cuestionado en cuanto a su necesidad por las diversas variantes del falsacionismo iniciado por Karl Popper. En efecto, el falsacionismo consiste no en sostener que las leyes naturales podrían modificarse sin razón en el porvenir, sino en sostener "solamente" que las *teorías* de las ciencias naturales pueden ser siempre refutadas por circunstancias experimentales *inéditas*. Se trata, para el falsacionista, de cuestionar la creencia en la perennidad de las teorías físicas en razón de que no es posible asegurar para el conocimiento la exhaustividad de los "factores actuantes" presentes en la naturaleza. Entonces Popper no sostiene -como tampoco lo hace ningún epistemólogo después de él- que una teoría podría ser destruida en razón de un cambio *sin causa* del curso de las cosas. No afirma que, en circunstancias *idénticas*, las leyes físicas podrían algún día modificarse: afirma solamente que nunca podemos demostrar que una teoría física determinada será siempre válida, puesto que es imposible refutar a priori la posibilidad por venir de una experiencia que actúe a la manera de una circunstancia

1. Acerca de la formulación de Hume de esta cuestión: David Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Libro III. Acerca de la moral*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000; así como *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980.

todavía no repertoriada, y capaz de invalidar las predicciones de la teoría en cuestión. Son experiencias nuevas, o nuevas interpretaciones de experiencias antiguas, las que decidieron a los físicos a abandonar la física newtoniana en beneficio de la física de la relatividad, y no un cambio súbito del curso de la naturaleza que se habría producido alrededor de 1905 (fecha de publicación de la teoría de la relatividad restringida) y que habría modificado al Universo físico mismo. Popper admite así sin discusión que el principio de uniformidad es verídico, y nunca se toma el trabajo de tratar verdaderamente el problema de Hume, que no concierne a la cuestión de la validez por venir de nuestras teorías sobre la naturaleza, sino a la estabilidad por venir de la naturaleza misma.[2]

Precisemos incluso el siguiente punto: el problema de la causalidad, tal como lo plantea Hume, es un problema que concierne a la constancia de las leyes naturales, indiferente a la cuestión de saber si semejantes leyes son *deterministas* o *indeterministas*, es decir, pro-

2. Popper formula con claridad su creencia en semejante "principio de la uniformidad de la naturaleza": "Nunca ocurre que antiguas experiencias den nuevos resultados. Solo ocurre que nuevas experiencias son decisivas cuando se topan con una teoría antigua", en *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Alianza, 1980.
Si insistimos así en la diferencia entre el "problema de Hume" y el "problema de Popper", es porque Popper oscureció considerablemente las cosas al denominar él mismo "problema de Hume" al problema de la validez futura de nuestras teorías. Popper creyó entonces que trataba la dificultad de Hume, mientras que solo estaba tratando un problema que suponía *ya resuelta* semejante dificultad. En efecto, la pregunta de Popper, es decir la pregunta por la validez futura de nuestras teorías físicas, supone que en el porvenir, incluso si estas teorías son refutadas por nuevas experiencias, la física todavía seguirá vigente, puesto que dicha refutación se hará en beneficio de *nuevas* teorías físicas. Popper supone entonces que el principio de uniformidad -condición misma de la experimentación física- será todavía válido en el porvenir, y apoyándose a priori en dicha validez que supone necesaria puede elaborar los principios de su epistemología.

babilísticas. Por cierto, Hume planteó su problema en el marco determinista de la física de su tiempo, pero semejante problema es en verdad indiferente a la cuestión de la naturaleza eventualmente probabilística de las leyes naturales. Se trata en efecto de saber si en circunstancias en todo idénticas, las mismas leyes podrán verificarse en el porvenir, y esto cualquiera sea la naturaleza de dichas leyes. En el caso de una ley determinista, esto equivale a preguntarse si, en condiciones X, tal acontecimiento Y –y solamente tal acontecimiento Y– continuará produciéndose tanto mañana como hoy. En el caso de una ley probabilística, esto equivale a preguntarse si en condiciones X un acontecimiento Y tendrá mañana como hoy la misma probabilidad de producirse o no. El problema de la causalidad tal como está planteado por Hume no debe ser confundido entonces con el problema del determinismo: es un problema más general, que concierne a todas las leyes de la naturaleza, independientemente de su eventual especificidad.

Para decirlo una vez más de otra manera, el problema de Hume concierne al hecho de saber qué nos garantiza que *la física misma* –y no tal o cual teoría física– sea posible mañana. La condición de posibilidad de la física consiste en efecto en la reproductibilidad de las experiencias, garantía misma de la validez de una teoría. Pero si mañana, en las mismas circunstancias exactas, experimentos sucesivos dieran lugar a resultados distintos, si ningún efecto estable o ninguna probabilidad estable pudieran ser garantizadas de un día para el otro para las mismas condiciones de experimentación, entonces lo que se desmoronaría sería la misma idea de una ciencia física. La pregunta de Hume puede entonces formularse así: ¿se puede demostrar que la ciencia experimental será posible mañana tal como es posible hoy?

A esta pregunta, bien comprendida, parece que has-

ta hoy solo se le han presentado tres respuestas: una respuesta de tipo *metafísico*, una respuesta de tipo *escéptico* (que es la del propio Hume), y, por supuesto, la respuesta *trascendental* de Kant. Expongamos brevemente el principio de estas tres respuestas antes de formular el principio de una respuesta *especulativa*.

1) Una respuesta metafísica a la pregunta de Hume consistiría en demostrar la existencia de un principio absoluto que gobierna nuestro mundo. Se podría proceder, por ejemplo, a la manera de un discípulo de Leibniz: demostrar primero la existencia necesaria de un Dios perfecto, luego inferir de ello el hecho de que semejante Dios no pudo crear sino el mejor de los mundos posibles, el nuestro. La eternidad de nuestro mundo, o al menos de los principios que lo rigen, estará así garantizada por la eternidad de la perfección divina misma. Sería una demostración que podemos llamar *directa* e *incondicional* de la necesidad causal: demuestro positivamente que la existencia de Dios es incondicionalmente necesaria (que procede de su sola esencia, y no de una condición exterior), y luego infiero de ello directamente que nuestro mundo debe ser y seguir siendo como es.

2) La solución escéptica es la que Hume ofrece a su propia pregunta. Su respuesta se puede descomponer en dos momentos:

a) Hume comienza por rechazar toda solución metafísica al problema de la causalidad: no se puede establecer por medio de un razonamiento, cualquiera que sea, la estabilidad futura de las leyes naturales. En efecto, tenemos a nuestra disposición, según Hume, solo dos medios de establecer la verdad de una existencia o de una inexistencia: la experiencia y el principio de no-contradicción. Ahora bien, ninguno de esos dos medios nos puede permitir demostrar la necesidad de la conexión causal. La experiencia, en efecto, puede informarnos acerca del presente o del pasado, pero no

acerca del porvenir. Puede decirnos que semejante ley existe, o se verifica, tal como ha existido o se ha verificado en el pasado, pero no puede establecer que se verificará todavía en el futuro. En cuanto al principio de no-contradicción, nos permite establecer a priori, sin recurrir a la experiencia, que un acontecimiento contradictorio es imposible, que no puede existir ni hoy ni mañana. Pero no hay nada contradictorio, según Hume, en el hecho de concebir que las mismas causas engendrarán mañana efectos diferentes.

Citemos la manera en la cual el propio Hume ilustra sus palabras en la sección IV de la *Investigación sobre el conocimiento humano*:[3] "Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de dicha causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos a priori nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia".

Más allá de la necesidad causal, lo que aquí se desafía es aquello que Leibniz denominaba principio de razón. En efecto, según dicho principio, como hemos visto, todo debe tener una razón de ser así más que de

3. Citamos aquí la siguiente edición en español: *Investigación sobre el conocimiento humano*, *op. cit.* [N. de la T.].

otra manera. Pero lo que nos dice Hume es que semejante razón es totalmente inaccesible al pensamiento: porque dado que no podemos establecer que las leyes deban seguir siendo lo que son, tampoco podemos establecer la necesidad de ningún hecho: todo, por el contrario, y en vista de las meras exigencias de la lógica y la experiencia, todo podría convertirse en otra cosa de lo que es, los procesos naturales tanto como las cosas o los acontecimientos. Nada se revela como teniendo razón de ser y perdurar de modo idéntico.

b) Pero Hume no se contenta con descalificar toda posibilidad de respuesta a su pregunta: modifica la pregunta misma de modo tal de reemplazarla por un problema que esta vez, según él, *admita una solución*. Puesto que no podemos demostrar la necesidad de la conexión causal, es preciso, en efecto, dejar de preguntarse por qué las leyes son necesarias, y preguntarse más bien de dónde viene nuestra *creencia* en la necesidad de las leyes. Aquí hay un desplazamiento del problema que consiste en reemplazar una pregunta sobre la naturaleza de las cosas por una pregunta sobre nuestra relación con las cosas: ya no preguntamos por qué las leyes son necesarias, sino por qué estamos convencidos de que lo son. La respuesta de Hume a esta nueva pregunta está en una palabra: el hábito, o más bien el acostumbramiento. Cuando un hecho se repite provoca en nosotros, de modo espontáneo, un sentimiento de acostumbramiento del cual procede la certeza de que lo mismo sucederá en el porvenir. Lo que gobierna el conjunto de nuestra relación con la naturaleza es una propensión de esa clase a creer en la repetición de modo idéntico de lo que ya se ha repetido.

3) Finalmente, el tercer tipo de respuesta es la respuesta trascendental de Kant, y más precisamente la deducción objetiva de las categorías, desarrollada en la "Analítica de los conceptos" de la *Crítica de la razón*

pura.[4] La deducción es sin duda uno de los pasajes más difíciles de la *Crítica*, pero su principio es bastante simple de comprender. Es preciso formularlo brevemente, porque tendremos que volver a él.

El principio de la solución trascendental, y su diferencia con una solución metafísica de tipo clásico, consiste en sustituir una demostración metafísica, *incondicional* y *directa*, por una demostración *condicional* e *indirecta*. Una respuesta metafísica o dogmática al problema de Hume consistiría, habíamos dicho, en demostrar positivamente que existe un principio absolutamente necesario, luego en derivar de él la necesidad de nuestro mundo. La investigación transcendental consiste en cambio en proponer una demostración indirecta de la necesidad causal, es decir, una demostración *a través del absurdo*. El recorrido es el siguiente: se supone que no hay efectivamente ningún tipo de necesidad causal, y se examina qué resulta de ello. Ahora bien, lo que resulta es, según Kant, la completa destrucción de toda forma de representación: el desorden fenoménico sería tal que ninguna objetividad, e incluso ninguna conciencia, podrían subsistir duraderamente. De allí en más, Kant puede considerar que la hipótesis de la contingencia de las leyes está refutada por el *hecho* de la representación. Su respuesta, por lo tanto, es bien condicional: Kant no dice que es absolutamente imposible que la causalidad deje de regir el mundo en el porvenir, sino que dice que es imposible que semejante acontecimiento *se manifieste*, y esto porque si la causalidad dejara de regir el mundo, nada tendría ya consistencia, y entonces nada sería representable. Es la razón por la cual la escena imaginaria de Hume, la escena de las bolas de billar, es impo-

4. Ver más adelante, p. 150.

sible: porque en esa escena, solo las bolas de billar escapan a la causalidad, pero no la mesa sobre la cual retozan, ni la sala que contiene la mesa. El contexto permanece estable, y es precisamente la razón por la cual nos *representamos* todavía algo al imaginar los posibles fantasiosos de Hume. Pero, nos dice Kant, si la causalidad dejara de estructurar la representación (como las demás categorías del entendimiento), dejaría de estructurar cualquier aspecto del fenómeno, y nada podría volver a escapar, del sujeto o del objeto, que nos diera el placer de contemplarlo como simples espectadores. La necesidad causal es una condición necesaria, entonces, de la existencia de la conciencia y del mundo cuya experiencia esta realiza. Dicho de otra manera: no es absolutamente necesario que la causalidad rija todas las cosas, pero *si* la conciencia existe, no puede ser sino porque una causalidad rige necesariamente el fenómeno.

Por más diferentes que sean en apariencia estas tres respuestas al problema de Hume, descubrimos en ellas un postulado común. El punto común de esas soluciones es que todas consideran como un punto adquirido *la verdad de la necesidad causal*. En todos los casos, no se plantea la cuestión de saber si existe efectivamente una necesidad causal, sino solo de saber si es posible o no otorgársela a la razón. Esta necesidad es considerada como una evidencia que nunca se cuestiona: por supuesto, es manifiesta en el caso de las soluciones metafísicas y trascendentales, puesto que ambas soluciones consisten en demostrar su verdad. Pero el propio Hume tampoco duda nunca realmente de la necesidad causal: duda solo de nuestra capacidad para establecer esta necesidad por medio del razonamiento. Según él, la "causa última de una operación de la naturaleza" debe seguir resultándonos desconocida: podemos reducir los principios que

producen los fenómenos naturales a un pequeño número de causas generales pero, subraya Hume, "intentaríamos en vano descubrir las causas de esas causas generales [...]. Esos resortes y sus principios últimos se sustraen por completo a la curiosidad y a las investigaciones del hombre".[5] En otros términos, podemos esperar descubrir las leyes principales que rigen el Universo, pero nos sigue siendo inaccesible la causa de esas mismas leyes que les confiere su necesidad. Por cierto esto supone reconocer que existe una necesidad última de los procesos físicos. Y es precisamente porque Hume lo reconoce que puede caracterizar su posición como siendo una posición *escéptica*: decirse escéptico es reconocer que la razón es incapaz de fundar ella misma nuestra adhesión a una necesidad que se supone verdadera.

La posición especulativa que adoptamos consiste en rechazar este postulado común a las tres soluciones precedentes para tomar por fin con seriedad lo que el a priori de Hume –y no kantiano–, nos *enseña* sobre el mundo: a saber que "cien acontecimientos" diferentes –e incluso muchos más– *pueden efectivamente resultar de una misma causa*. A priori, nos dice Hume –es decir, solo desde el punto de vista de la lógica– cualquier efecto no-contradictorio puede resultar, en efecto, de cualquier causa. Y aquí hay, por cierto, una enseñanza evidente de la razón, es decir de un pensamiento sometido al único requisito de la inteligibilidad lógica: la razón nos instruye acerca de la posibilidad de que nuestras bolas de billar jugueteen realmente de mil maneras (y muchas más) en la mesa de billar, sin que haya ni causa ni razón de semejante comportamiento. Porque la razón, si ella no conoce otro a priori que el de la no-contra-

5. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano, op. cit.*

dicción, permite expresamente que emerja todo posible consistente sin que exista principio preferencial a favor de tal o cual entre ellos. Por lo tanto, nos parece extraño comenzar por recusar este punto de vista como evidentemente ilusorio, para intentar luego fundar esta recusación en la razón, o para constatar que la razón no podría apuntalarlo. ¿Cómo la razón, que nos instruye de modo irrefutable acerca de la falsedad evidente de la necesidad causal, podría en efecto trabajar contra ella misma, demostrando por el contrario la verdad de tal necesidad? Solo los sentidos nos imponen semejante creencia en la causalidad, no el pensamiento. Parecería entonces que la manera más juiciosa de abordar el problema de la conexión causal consiste en partir no de la supuesta verdad de esa conexión, sino de su falsedad evidente. En todo caso es sorprendente que los filósofos, generalmente amigos del pensamiento más que de los sentidos, hayan elegido de forma masiva, en este asunto, confiar en sus percepciones habituales más que en la claridad luminosa del intelecto.

La posición escéptica es aquí la más paradójica porque consiste, por una parte, en develar la incapacidad del principio de razón para fundar sus pretensiones ontológicas mientras continúa, por otra parte, creyendo en la necesidad –la necesidad física, real– que semejante principio ha *inyectado* en el mundo. Hume ya no cree en la metafísica, pero cree todavía en la necesidad que la metafísica extrapoló a las cosas. El resultado de este rechazo incompleto de la metafísica consiste en la adhesión solamente vital –producida por la mera propensión irreflexiva a creer en lo que se repite– al mundo fantasmático de la metafísica. Hume cree ciegamente en el mundo que los metafísicos creían poder demostrar. Desde ese momento, tememos que semejante escepticismo se convierta fácilmente en superstición: porque afirmar y creer que existe una necesidad in-

sondable del curso de las cosas es disponerse a creer en muchas providencias. Sería más sensato, nos parece, creer en la razón y así evacuar de la realidad el trasmundo de la necesidad causal. De ese modo, el escepticismo que sigue siendo crédulo frente a la necesidad metafísica cedería su lugar al saber especulativo del carácter no-metafísico del mundo real.

Entonces vemos dónde la posición especulativa elimina las aporías usuales del problema de Hume: si no podemos demostrar, desde nuestro punto de vista, la necesidad de la conexión causal, es simplemente porque la conexión causal no tiene nada de necesario. Pero esto no quiere decir que la posición especulativa suprima toda dificultad. Porque, en verdad, vamos a desembocar en una *reformulación* del problema de Hume que va a desplazar su dificultad. Podemos enunciar esta reformulación de la siguiente manera: en lugar de preguntarnos cómo demostrar la necesidad que se supone verídica de las leyes físicas, *debemos preguntarnos cómo explicar la estabilidad manifiesta de las leyes físicas si estas se suponen contingentes*. La pregunta de Hume reformulada, en efecto, es la que hemos planteado con anterioridad: si se supone que las leyes son contingentes, y no ya necesarias, ¿cómo sucede que no manifiestan su contingencia por medio de cambios radicales y continuos? ¿Cómo puede resultar un mundo estable de leyes que ningún fundamento hace perennes? Nuestra apuesta es que dicho problema, así reformulado, puede recibir esta vez –al contrario que en su versión canónica– una respuesta satisfactoria que no se acompañe de ninguna limitación de los poderes de lo racional.

Para el lector que decididamente tuviera dificultades para admitir la tesis de una contingencia efectiva de las leyes, podemos presentar las cosas todavía del modo siguiente. Conocemos la "aventura" que dio lugar a las geometrías no-euclideanas: para demostrar el postulado

de Euclides que sostiene que por un punto exterior a una recta solo puede trazarse una paralela, Lobatchevski supuso la falsedad de dicho postulado (supuso que se podían hacer pasar por un punto dado muchas líneas rectas paralelas a otra). Lo hizo de modo tal de desembocar en una contradicción y demostrar así, por medio del absurdo, la validez del postulado en cuestión. Pero, en lugar de dicha demostración, Lobatchevski llegó a una nueva geometría tan coherente como la geometría euclideana pero diferente de ella. Y bien; si no estamos dispuestos a adherir a la tesis propuesta, aceptaremos quizás proceder así: si estamos convencidos de que la conexión causal es una conexión necesaria, y si no creemos en la posibilidad de una demostración metafísica de semejante necesidad, intentemos demostrar *a través del absurdo* la efectividad de la necesidad causal. Suprimamos esta necesidad en el pensamiento, y esperemos caer en un absurdo. Entonces habremos demostrado por vía del absurdo lo que intentábamos establecer en vano movilizando un principio metafísico de uniformidad. Nuestra apuesta es que nos va a suceder lo que le sucedió a los geómetras en el caso del postulado de Euclides: poco a poco vamos a descubrir que ese universo no causal es un universo tan susceptible de coherencia como el universo causal, y tan capaz como este de dar cuenta de nuestra experiencia presente; pero, además, vamos a descubrir que es un universo liberado de los enigmas inherentes a la creencia en la necesidad física. Dicho de otra manera, no vamos a perder nada al pasar desde un universo causal a uno no-causal, nada salvo enigmas.

Ahora bien, vemos de inmediato que semejante recorrido *se va chocar de frente con la solución trascendental*. En efecto, como hemos dicho, el recorrido de la deducción trascendental consiste precisamente en un razonamiento a través del absurdo, que deriva de la ausencia de necesidad causal la destrucción de

toda representación. Ahora bien, pretendemos, por el contrario, que la supresión en el pensamiento de la necesidad causal no desemboque necesariamente en una consecuencia incompatible con las condiciones de la representación. Pero, por esto mismo, nuestro problema se puede formular todavía con más precisión: para establecer la validez de la solución especulativa al problema de Hume, *nos es necesario demostrar en qué consiste el vicio lógico de la deducción trascendental*, de modo de develar, *a contrario* de esta, que la constancia del mundo fenoménico no vale como refutación de la contingencia de las leyes físicas. Nos es preciso, en otros términos, mostrar en qué es ilusorio derivar, como lo hace Kant, de la no-necesidad de las leyes la destrucción de la representación.

//

Para Kant, si las representaciones que tenemos del mundo no estuvieran gobernadas por conexiones necesarias –lo que él denomina las categorías, y de las que forma parte el principio de causalidad–, el mundo no sería sino un amontonamiento sin orden de percepciones confusas, que no podrían en ningún caso constituir la experiencia de una conciencia unificada. La idea misma de conciencia y de experiencia exige entonces, según él, una estructuración de la representación capaz de hacer de nuestro mundo algo distinto de una sucesión puramente accidental de impresiones sin vínculo unas con otras. Es la tesis central de la deducción llamada objetiva de las categorías, cuyo desafío es legitimar la aplicación de las categorías a la experiencia (es decir, de las conexiones universales, presupuestas especialmente por la física). No hay conciencia sin ciencia posible de los fenómenos, porque la idea misma de conciencia supone la idea de una representación unificada en el

tiempo.[6] Ahora bien, si el mundo no estuviera dominado por leyes necesarias se fraccionaría, para nosotros, en experiencias sin sucesión, de las que no podríamos en ningún caso derivar una conciencia en sentido propio. La necesidad de las leyes es entonces un hecho indiscutible desde el momento en que hacemos de ella la condición misma de una conciencia.

Sin duda no podemos sino acordar el carácter irrefutable de semejante razonamiento "condicionante", pero agregando de inmediato que no es necesario acordarlo sin discusión refiriéndolo a la noción de *estabilidad*, y para nada a la de *necesidad*. En efecto, el único hecho indiscutible –pero por lo tanto tautológico– que se puede acordar sin análisis a Kant es el siguiente: la condición de la conciencia tanto como de la ciencia de la naturaleza es la estabilidad de los fenómenos. Se sobreentiende que nadie podría discutir este hecho de la estabilidad y su estatuto de condición tanto de la ciencia como de la conciencia. Pero no sucede lo mismo con la *inferencia* que denominaremos de aquí en más "la inferencia necesitarista": *a saber, que la estabilidad de las leyes presupone ella misma, como condición imperativa, la necesidad de las leyes*. Ahora tenemos que examinar la estructura y los presupuestos de dicha inferencia.

¿Por qué razón podemos inferir, del hecho indiscutible de la estabilidad de las leyes de la naturaleza, es decir, de la estabilidad nunca puesta en tela de juicio de su princi-

6. La deducción objetiva de las categorías constituye, en la primera edición de la *Crítica* (*op. cit.*), la tercera sección del capítulo II de la "Analítica de los conceptos"; y, en la edición de 1787, ocupa, en la segunda sección del mismo capítulo, los parágrafos 15 a 24, más especialmente todavía los apartados 20-21. Para un comentario lineal de la deducción objetiva de 1781, J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas*, París, Grasset, 1992.

pio de uniformidad, la necesidad de dicha uniformidad? ¿Cuál es el razonamiento que permite pasar de un hecho de estabilidad, muy general, en efecto, puesto que parece no haber sido nunca puesto en tela de juicio hasta hoy, a una necesidad ontológica? La inferencia necesitarista que soporta semejante razonamiento se formula de esta manera:

1) Si las leyes *pudieran* efectivamente modificarse sin razón –si, por lo tanto, las leyes no fueran necesarias– se modificarían *frecuentemente* sin razón.

2) Ahora bien, las leyes no se modifican frecuentemente sin razón.

3) En consecuencia, las leyes *no pueden* modificarse sin razón: dicho de otro modo, las leyes son necesarias.

Nadie puede cuestionar la proposición 2, que enuncia el hecho de la estabilidad (en efecto manifiesta) de la naturaleza. Todo el esfuerzo de evaluación de dicha inferencia debe entonces apuntar a la evaluación de la implicación 1: porque si dicha implicación fuera "falsificable", entonces la inferencia misma caería por defección de una de sus premisas. Esta implicación deriva de la *contingencia* de las leyes –es decir, de su posible cambio– la *frecuencia efectiva* de su cambio. Esta es la razón por la que la denominaremos *implicación frecuencial*: solo teniendo por verdadera semejante implicación del cambio posible al cambio frecuente podemos considerar como verdadera la inferencia necesitarista. Para descalificar esta inferencia, es preciso y basta con establecer en qué, y según qué condiciones precisas, esta implicación puede ser ella misma rechazada.

Entendamos bien, primero, que la implicación frecuencial sostiene tanto el argumento kantiano a favor de la necesidad causal como la creencia común en semejante necesidad. Afirmar, como lo hace la opinión corriente, que si las leyes fueran contingentes "eso se

sabría", o afirmar, como lo hace Kant, que eso se sabría aunque no supiéramos nada más, es en ambos casos sostener que la contingencia de las leyes tendría como consecuencia una modificación de las leyes naturales lo suficientemente frecuente para que ella se manifieste en la experiencia, o para que incluso destruya toda posibilidad de la experiencia. Ambas tesis, la corriente y la kantiana, se apoyan en el mismo argumento: la contingencia implica el cambio frecuente –y no divergen entre ellas sino por la intensidad de la frecuencia inferida de la contingencia (frecuencia baja pero manifiesta para la tesis corriente, o frecuencia alta destructiva de la manifestación, para la tesis kantiana). Nos es preciso entonces detenernos en semejante implicación, y preguntarnos qué puede hacerla tan evidente como para que Kant parezca efectuarla sin nunca justificarla –pero otro tanto podría ser dicho del sentido común o de la mayor parte de los partidarios de la necesidad física.

Es en este punto del análisis donde la obra de Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire* [Crítica de la razón aleatoria],[7] nos va a resultar preciosa. El mérito de este breve ensayo, escrito con una concisión digna de los filósofos del siglo XVII, reside en que exhibe la naturaleza del razonamiento implícitamente admitido tanto por Hume como por Kant cuando ambos consideran como sobreentendida la necesidad de las leyes. Pero para Vernes, precisémoslo de inmediato, este razonamiento es *legítimo*, y entonces da como fundada la creencia en la necesidad de las leyes físicas. Su proyecto consiste en explicitar la naturaleza de un razonamiento todavía implícito en Hume y en Kant, para entender mejor el sentido de su verdad. Ahora bien, para

7. Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, prefacio de Paul Ricoeur, París, Aubier, 1982.

nosotros, el interés de su tesis está, por el contrario, en que desenterrando ese razonamiento –exhibiendo su verdadera naturaleza– Vernes nos permitirá descubrir lo que constituye su punto débil.

La tesis de Vernes es la siguiente: la inferencia que nos hace pasar implícitamente de la estabilidad de las leyes a su necesidad consiste en un razonamiento *probabilístico*, y probabilístico en el sentido *matemático* del término. Recordemos el texto de Hume citado más arriba sobre las bolas de billar. Este texto contiene, según Vernes, a la vez la fuente –explícita– del problema de la causalidad y el principio –desapercibido– de su solución racional. ¿De dónde viene el problema, en efecto? De que los posibles a priori "imaginarios" –o, más generalmente, los posibles concebibles (no-contradictorios)– difieren masivamente de los posibles *experimentales*. A la inversa de la identificación kantiana del a priori con la necesidad, y de la empiria con la contingencia, el a priori, dice Vernes, es el que nos coloca frente a la contingencia, y es por el contrario la experiencia la que le opone una necesidad. El enigma, en efecto, es que a priori "*cien* acontecimientos diferentes", escribe Hume –e incluso podríamos decir como Vernes, "un número prácticamente infinito"[8] de acontecimientos diferentes– podrían resultar de una misma serie de causas, *ceteris paribus*. A priori, las bolas pueden comportarse indiferentemente de miles y miles de maneras distintas –pero en la experiencia, uno solo de esos posibles se efectúa cada vez: aquel que es conforme a las leyes físicas de los choques.

Pero entonces, ¿qué es lo que me permite concluir –a partir de esta diferencia entre el a priori y lo experimental– que es el a priori lo falso, y no la experiencia lo ilusorio? ¿Qué es lo que me permite afirmar que es

8. Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire*, *op. cit.*

la constancia de la experiencia lo que me abre a una necesidad auténtica, y no el a priori lo que me abre a una contingencia verdadera? Aquello que permitiría con mucha exactitud a un jugador sospechar (por no decir más) que un dado que cae siempre en la misma cara está *muy probablemente* trucado. Demos en efecto un conjunto de acontecimientos configurados de tal manera que no haya *a priori ninguna razón* para que uno de ellos se produzca *más* que otro. Es el caso de una moneda o un dado que se suponen perfectamente homogéneos y simétricos, y de los que podemos suponer a priori que una de sus caras no tendrá más razón de salir en un lanzamiento que se supone no manipulado. Cuando, pertrechados de dicha hipótesis, intentemos calcular nuestras chances para que se produzca un acontecimiento (tal o cual resultado del lanzamiento de dados, o de la moneda), admitimos entonces implícitamente el siguiente principio a priori: *lo que es igualmente pensable es igualmente posible*. Semejante igualdad *cuantitativa* de lo pensable y de lo posible nos permite establecer un cálculo acerca de la probabilidad o la frecuencia de un acontecimiento cuando jugamos un juego de azar: porque dos acontecimientos, en ciertas circunstancias repertoriadas, no tienen *más* (con un "más" propiamente matemático) razones de suceder uno que otro (resultado de un lanzamiento de dados, de un lanzamiento de una moneda, de una ruleta en rotación, etcétera), entonces debo plantear que tienen positivamente tantas chances de producirse efectivamente uno como otro; y puedo extraer estimaciones calculables en cuanto a la probabilidad de acontecimientos complejos constituidos por completo por esta equiprobabilidad inicial (chance de que salga dos veces seguidas el número 6, que el 0 salga tres veces seguidas en la ruleta, etcétera).

Pero supongamos ahora que el dado con el cual estamos jugando desde hace una hora siempre ha caído en

la misma cara. Diríamos, en virtud misma del principio según el cual acontecimientos igualmente posibles son igualmente probables, que esto tiene muy escasas chances de ser resultado de un auténtico azar. *Una causa*, pensaríamos entonces (por ejemplo una bolita de plomo *oculta* en el dado) debe estar actuando y provocando ese resultado único. Ahora bien, supongamos ahora que el dado con el que jugamos cae en la misma cara no desde hace una hora sino desde hace una vida entera, e incluso desde que el hombre tiene memoria. Supongamos que ese dado, además, no tiene seis caras, sino millones, trillones de caras. Volvemos a encontrar entonces la situación de Hume frente a sus bolas de billar: para cada acontecimiento dado en la experiencia, concebimos a priori diferentes sucesiones empíricas –y que nos parecen posibles–, muy numerosas (un número tan inmenso que parece vano determinarlo). Pero "caemos" siempre en el mismo resultado, es decir en los mismos efectos resultantes de las mismas causas. Cuando Hume o Kant admiten como sobreentendida la necesidad de las leyes, entonces razonan exactamente como un jugador frente a un dado trucado, teniendo implícitamente como válida la inferencia actualizada por Vernes: si las leyes fueran efectivamente contingentes, entonces sería aberrante ante la mirada de las leyes mismas que rigen el azar que esta contingencia no se haya manifestado jamás. *Debe haber entonces* una razón necesitante aunque oculta –como debía haber una bolita de plomo "anidada" en el dado– capaz de explicar semejante estabilidad del resultado.

El principio explícito que rige la inferencia necesitarista se nos aparece entonces con claridad: consiste en *extender el razonamiento probabilístico* que el jugador aplica a un acontecimiento *interno* a nuestro universo (la tirada de dado y su resultado) *a nuestro universo mismo*. En efecto, dicho razonamiento se puede reconstituir así: hago de nuestro Universo físico un caso entre una

inmensidad de universos pensables (no-contradictorios), pero regidos por leyes físicas diferentes: universos en los que un choque de bolas de billar, en lugar de obedecer a las leyes que rigen nuestro propio universo, hace volar a ambas bolas, las fusiona, las transforma en yeguas inmaculadas pero más bien enojadas, en lirios rojos y plateados pero más bien afables, etcétera. Construyo entonces mentalmente un "Universo Dado" identificado con *un Universo de los universos*, es decir, un Universo cuyas caras fueran, cada una, un universo regido por el único imperativo de la no-contradicción. Luego, para una situación dada en la experiencia, tiro ese Dado en mi espíritu (pienso en las sucesiones concebibles del acontecimiento): pero, finalmente, constato que siempre se produce el mismo resultado (para las mismas circunstancias). Ese Universo-Dado cae siempre en "mi" Universo-cara, y las leyes del choque siempre son respetadas. En todas las ocasiones, ese Universo-Dado "cae" en el mismo Universo físico, el mío, el que siempre observé en lo cotidiano. Por cierto, y lo he dicho, la física teórica puede enseñarme cosas nuevas e inesperadas sobre el Universo-cara que ocupo: pero esto solo consistirá en un conocimiento más profundo de mi Universo, no en un cambio aleatorio del Universo mismo. En verdad este último nunca derogó el principio de uniformidad: siempre me dio el mismo resultado para las mismas condiciones iniciales. La improbabilidad de esta estabilidad del resultado parece entonces tan aberrante que no me detengo siquiera ante la hipótesis de que pueda ser solo fruto del azar. Entonces infiero –con una inferencia en general demasiado rápida para ser solo observada– la existencia de una razón *necesaria*, pero de una necesidad tan *extra-lógica* como *extra-matemática*. En efecto, esta necesidad suplementa de modo inevitable la necesidad demostrativa de lo lógico-matemático, puesto que este último no me presentaba, *por el contrario*, sino un Universo-dado

homogéneo, es decir, uno cuyas caras, todas, eran igualmente concebibles. Redoblo entonces la necesidad de los simbolismos lógico-matemáticos con *un segundo tipo de necesidad* –real, física–, única capaz de dar razones (como la bolita de plomo dentro del dado trucado) de ese "truco" manifiesto del resultado. Quedo libre luego de llamar "materia" (como lo hace Vernes) o "providencia" a la fuente de esta segunda necesidad: seguirá siendo de todas maneras un hecho primordial y enigmático.

En síntesis: la inferencia humo-kantiana es un razonamiento probabilístico aplicado no a un acontecimiento de nuestro Universo, sino a nuestro Universo considerado él mismo como el caso posible de un Todo de Universos posibles. El nervio de la argumentación consiste en constatar la inmensidad del apartamiento numérico entre lo posible concebible y lo posible experimental, de modo tal de desprender de esa distancia la siguiente aberración probabilística (fuente de la legitimidad de la implicación frecuencialista): si las leyes *pudieran efectivamente modificarse sin razón*, sería "infinitamente" improbable que no se modificaran *frecuentemente* –por no decir de modo desenfrenado. Y esto a tal punto que habría que decir –y aquí pasamos de Hume a Kant– no solo que ya lo habríamos sabido desde antes, sino que nunca habríamos estado allí para saberlo, de tan imposible que habría hecho ese Caos el orden y la continuidad mínimas exigidas por la correlación de una conciencia y un mundo. La necesidad entonces queda probada por el hecho de la estabilidad infinitamente improbable que es la durabilidad de las leyes de la naturaleza, y el reverso subjetivo de esa durabilidad, que es la conciencia de un sujeto capaz de ciencia. Esa es la lógica del argumento necesitarista, y más especialmente de la inferencia frecuencial que lo soporta.

//

Antes de abordar la refutación especulativa de esta objeción, hay que observar que existe una respuesta muy conocida a semejante argumentación, que consistiría en mostrar que la existencia durable de nuestro mundo bien podría ser efecto únicamente del azar. Su principio es el mismo que aquel por el cual los epicúreos explican la existencia aparentemente dotada de fin de los seres vivientes: comparamos la emergencia de organismos más complejos con un resultado tan improbable como deseado (aquel, por ejemplo, que desembocaría en la escritura de la *Ilíada* a partir de un lanzamiento azaroso de letras en una superficie dada), resultado en conformidad, sin embargo, con las leyes del azar si nos damos un número de intentos en sí mismo lo suficientemente inmenso. Se responderá de igual modo a la objeción probabilística precedente que nuestro mundo, en su estructura altamente ordenada, puede ser resultado de un número gigantesco de emergencias caóticas que terminaron por estabilizarse para configurar nuestro Universo.

No podemos sin embargo satisfacernos con esta respuesta al argumento necesitarista, y esto por una simple razón: a saber, que *esta respuesta presupone ella misma la necesidad de las leyes físicas*. Hay que comprender, en efecto, que la noción misma de azar no es pensable sino bajo la condición de leyes físicas inalterables. Es lo que muestra tan bien el ejemplo paradigmático del lanzamiento de dados: una sucesión aleatoria no puede constituirse sino a condición de que el dado conserve su estructura de un tiro al otro, y de que las leyes que permiten que se efectúe el lanzamiento no se modifiquen de uno a otro. Si el dado implosionara, se convirtiera en esférico o plano, multiplicara sus caras por mil, etcétera, entre uno y otro lanzamiento, o si la gravitación dejara de actuar, y si el dado se volara, o por el contrario saliera proyectado al suelo, etcétera, de un lanzamiento a otro, entonces no podría efectuarse ninguna sucesión

aleatoria, ningún cálculo de probabilidades. Entonces el azar supone siempre una forma de constancia física: lejos de permitir pensar la contingencia de las leyes físicas, no es él mismo sino un cierto tipo de ley física, una ley llamada indeterminista. Así, vemos en Epicuro mismo que el *clinamen*, la pequeña desviación aleatoria de los átomos, presupone la inmutabilidad de las leyes físicas: la forma específica de los átomos (átomos lisos, ganchudos, etcétera), el número de sus especies, el carácter indivisible de esas unidades físicas elementales, la existencia del vacío, etcétera, todo esto nunca es modificado por el *clinamen* mismo, puesto que se trata de las condiciones mismas de su efectuación.

Ahora bien, nuestra respuesta a la objeción necesitarista debe permitir concebir un mundo desprovisto de *toda* necesidad física que sea compatible con el hecho de la estabilidad de las leyes. Entonces tenemos que movilizar una argumentación que no redoble en ningún momento la necesidad puramente lógica de la no-contradicción (que hemos derivado del principio de factualidad, y que es la única que Hume acuerda como verdad a priori) con una necesidad real, es decir con una necesidad que instaure un *principio de preferencia* entre opciones igualmente concebibles. Pero la respuesta aleatoria a la objeción necesitarista introduce, en lo que le compete, un principio de preferencia de ese tipo, puesto que siempre podemos pensar sin contradicción la modificación de las condiciones determinadas que permiten a un proceso azaroso realizarse (por ejemplo: la modificación de la forma del dado, del número de sus caras, de las leyes que presiden su lanzamiento, etcétera). Agreguemos que esta respuesta *no* convendría a nadie: porque acordaría precisamente al objetor que hasta ahora nos hemos beneficiado de una tirada favorable, por lo tanto de una *chance* que podría cambiar, y entonces desembocaríamos incesantemente en

un resultado diferente. Nos veríamos así hundidos en esa relación con el mundo que hemos calificado de absurda, que nos incitaría a temer en todo momento un comportamiento desordenado de lo real.

La refutación de la implicación frecuencial no debe consistir entonces en demostrar que la estabilidad del mundo se da conforme a las leyes del azar: debe más bien mostrar que la contingencia de las leyes naturales *es inaccesible al razonamiento aleatorio*. Contrariamente a una respuesta de tipo epicúreo, no debemos, en efecto, acordar a nuestro objetor la legitimidad de su razonamiento para intentar luego acordárselo a la experiencia efectiva. No: debemos descalificar este razonamiento mismo, mostrando que utiliza indebidamente las categorías del azar y la probabilidad fuera de su campo legítimo de aplicación. Nos es preciso, en otros términos, demostrar que no podemos aplicar dichas categorías a las leyes mismas del mundo físico, y que el razonamiento probabilístico empleado en semejantes condiciones pierde toda su significación. Habremos mostrado entonces en qué la estabilidad de las leyes se puede conjugar con su perfecta contingencia, y esto aparentemente contra toda "probabilidad cuerda". Y lo habremos hecho habiendo descalificado el temor absurdo del desorden incesante, puesto que este temor se apoya precisamente en una concepción aleatoria de las leyes físicas que nos hace considerar como una chance extraordinaria la constancia actual de las representaciones. Dicho de otro modo, debemos elaborar un concepto de *contingencia* de las leyes que se distinga esencialmente del concepto de *azar*.

Por cierto podríamos establecer la diferencia entre ambas nociones solo con la ayuda de la observación precedente acerca del azar: a saber, sosteniendo que la contingencia de las leyes no puede ser confundida con el azar puesto que el azar supone, en lo que le atañe, un conjunto previo de leyes que permiten su efectuación.

Se podría sostener entonces que no se puede someter la contingencia de las leyes a las categorías del azar, puesto que semejante contingencia puede afectar las condiciones mismas que permiten a los acontecimientos azarosos producirse y existir. De ese modo descalificaríamos la implicación frecuencial que razona sobre las leyes como si fueran resultado de un lanzamiento aleatorio, sin ver que las leyes son la condición de semejante lanzamiento. Sin embargo, y sin ser inexacta en su principio, esa respuesta sería decepcionante: en efecto, se contentaría con poner a la contingencia al abrigo de una refutación determinada, sin *profundizar* sin embargo el concepto. Se contentaría con decir que la contingencia no es (o sea, el azar), sin aprovecharse de la objeción necesitarista para intentar decir con mayor precisión lo que ella es. Ahora bien, la ontología factual [*factuale*] no tiene por vocación ser una "ontología negativa": no queremos contentarnos con sostener que la contingencia, tal como la entendemos, no es accesible a tal o cual tipo de razonamiento, sino que queremos elaborar un concepto de esta noción cada vez más determinado, cada vez más rico. Toda dificultad encontrada por la especulación factual [*factuale*] debe entonces transformarse en la búsqueda de una *condición no-cualquiera* del Caos, susceptible de permitirnos franquear el obstáculo. Es el principio mismo de una razón emancipada del principio de razón: su despliegue progresivo supone la exhibición de las propiedades positivas y diferenciadas de la ausencia de razón. Una resolución especulativa realmente satisfactoria del problema de Hume debería entonces exponer en qué podría consistir *una condición precisa de la estabilidad manifiesta del Caos*. Esta condición nos permitiría penetrar más a fondo en la naturaleza de una temporalidad liberada de la necesidad real. Ahora bien, como vamos a ver, semejante condición existe, y es de naturaleza *matemática*: se trata en efecto de lo *transfinito*.

//

Para contrarrestar la implicación frecuencial, nos es preciso comenzar por detectar cuál es su presupuesto ontológico esencial. Esta implicación, en efecto, no es verdadera sino en un caso muy preciso y según una hipótesis ontológica singularmente fuerte, puesto que conjuga el ser de lo posible y el ser de Todo. Porque este razonamiento probabilístico no es válido sino a condición de que lo posible a priori sea pensable bajo el modo de una *totalidad numérica*.

Ciertamente la implicación frecuencial no tiene necesidad de determinar con precisión el cardinal de los posibles concebibles para "funcionar" y seguir siendo legítima: cuanto más se suponga que el número de esos posibles concebibles exceda el número de los posibles experimentados, entonces más fuerte será la aberración probabilística, y en todos los casos es evidente que hay inmensamente más posibles concebibles que posibles experimentados. Incluso, no importa saber si esta totalidad de posibles es finita o infinita, porque lo infinito no es un obstáculo a la aplicación de probabilidades. Un objeto, aun dado directamente en la experiencia, puede ofrecerme en efecto la ocasión de un cálculo probabilístico sobre el infinito. Esta infinitud, vinculada con el carácter continuo del objeto considerado, no anula la posibilidad de formular una evaluación positiva del acontecimiento investigado. Tomemos el ejemplo de una cuerda homogénea, de longitud determinada, que sufre una tracción equivalente en cada uno de sus extremos. Me es posible calcular la probabilidad positiva de que se rompa en uno de sus puntos, aunque estos "puntos de ruptura" sean téoricamente infinitos en la cuerda, puesto que los puntos "carecen de dimensión". Para evitar la paradoja según la cual la cuerda no podría romperse en ninguno de sus puntos (puesto que los

puntos de la cuerda, que supuestamente "carecen de dimensión", tienen todos solo una chance sobre infinitas de ser el punto de ruptura), basta con elegir un segmento de esa cuerda, tan pequeño como se desee, para que las probabilidades puedan aplicarse nuevamente de un modo igual de eficaz que en el caso en el que el número de posibles fuera un número entero natural.[9]

Para funcionar, la implicación frecuencial no tiene necesidad más que de suponer que existe una totalidad de posibles concebibles sin contradicción, y luego plantear que esta totalidad, cualquiera sea el cardinal, es inmensamente mayor que el conjunto de los acontecimientos físicamente posibles. Es decir que, para que la inferencia sea legítima, es preciso que se cumpla una condición que es ineludible: a saber, *que haya una totalidad* de posibles concebibles. Es preciso suponer que *un conjunto de mundos posibles* (nuestro Universo-Dado de hace un momento) es efectivamente concebible, si no intuible, y que en su seno podremos entonces extender el razonamiento probabilístico desde los objetos *internos* a nuestro Universo (el dado, la cuerda) al Universo *mismo*. Porque la condición para que un razonamiento probabilístico sea pensable es que sea pensable una totalidad de casos en el seno de la cual se pueda realizar un cálculo de frecuencias que consiste en determinar la relación entre el número de casos favorables y el número de casos posibles. Si se suprime la noción de conjunto de los casos y la idea de un Universo-Todo del cual se extraen los acontecimientos sometidos al análisis, el razonamiento aleatorio se vacía entonces de sentido.

El razonamiento aleatorio, es decir la noción misma

9. Para una introducción clara a las probabilidades discretas y continuas (aplicadas a un número finito o infinito de casos posibles), J.-L. Boursin, *Comprendre les probabilités*, París, A. Colin, 1989.

de azar en tanto que ese azar está sometido al cálculo de frecuencias, presupone así la idea de totalidad numérica. Cuando la totalidad es interna a nuestro Universo, esta nos es dada en la experiencia de manera directa (número de caras de un dado, número de segmentos de una cuerda) o indirecta, a través del desvío de una observación de frecuencias para un fenómeno dado. Pero cuando aplico el razonamiento probabilístico a nuestro Universo entero, presupongo –sin que nada en la experiencia pueda, por hipótesis, demostrarlo– que es legítimo considerar que lo concebible constituye también una totalidad de casos. Formulo una hipótesis matemática sobre lo concebible: formo un conjunto, así sea inmenso. Formo el conjunto de los mundos posibles, porque considero, a priori, que es legítimo pensar lo posible como un Todo.

Ahora bien, semejante totalización de lo concebible no puede ya *de ahora en más* ser garantizada a priori. Sabemos, en efecto, y esto desde la revolución cantoriana del conjuntismo, que nada nos permite afirmar de esta manera que lo concebible es *necesariamente* totalizable. Porque un elemento esencial de dicha revolución consistió en la *destotalización del número*, destotalización cuyo otro nombre es: *transfinito*.

En este punto, la obra mayor de Alain Badiou –y en primer lugar *El ser y el acontecimiento*–[10] fue para nosotros decisiva. Una de las tesis esenciales de Badiou, en efecto, es aquella que sostiene –a través de sus propias prescripciones– el alcance ontológico del teorema de Cantor, de modo tal de develar *la pensabilidad matemática de la destotalización del ser-en-tanto-que-ser*. Aunque no interpretamos el alcance ontológico de dicha destotalización del modo en que lo hace el propio Badiou, es

10. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

gracias a su proyecto singular que hemos encontrado los medios para sustraernos de las condiciones ontológicas inherentes a la inferencia necesitarista. Porque una de las líneas de fuerza de *El ser y el acontecimiento* reside en la liberación de los límites de la razón calculante a través de las matemáticas mismas, gesto más potente que la crítica exterior del cálculo en nombre de un régimen supuestamente superior del pensamiento filosófico. Por ello, y por bastantes otros aspectos de su pensamiento, Alain Badiou revisó en profundidad las decisiones inaugurales de la filosofía misma, porque no hay escansión primordial de la filosofía desde Platón que no haya pasado por una nueva comprensión de su alianza originaria con las matemáticas: creemos que él también ha convocado a cada cual a explicarse de nuevo acerca del sentido del lazo privilegiado entre dichas discursividades.

Por nuestra parte, en un primer momento hemos intentado ser fieles a dicho gesto a través de la siguiente tesis: existe un camino matemático susceptible de conducir a una distinción rigurosa de la contingencia y del azar, y este camino es el de lo transfinito.

Para ser más concisos y lo más claros posible acerca de la cuestión de lo transfinito, podemos formular las cosas del siguiente modo:[11] la axiomática "estándar" de los conjuntos (o la teoría llamada ZF por Zermelo-Fraenkel), progresivamente elaborada en la primera mitad del siglo XX a partir de los trabajos de Cantor, contiene como una de sus propiedades más destacables la pluralización inclausurable de las cantidades infinitas. Intuitivamente, lo que denominamos el "teorema de Cantor" enun-

11. Aquí nos podemos remitir a las Meditaciones siguientes de *El ser y el acontecimiento*: las Meditaciones 1 a 5, 7, 12 a 14, y sobre todo la Meditación 26, que trata sobre la pluralización de las multiplicidades infinitas.

cia en efecto lo siguiente: dado un conjunto cualquiera, cuente sus elementos, luego compare este número con el número de los posibles reagrupamientos de esos elementos (de a dos, de a tres, etcétera, pero también los reagrupamientos "de a uno", o incluso el reagrupamiento de "todos", idéntico al conjunto en su totalidad). Usted obtendrá entonces siempre el siguiente resultado: el conjunto B de los reagrupamientos (o partes) de un conjunto A es siempre más grande que A, *así A sea infinito.*[12] Entonces podemos construir una sucesión ilimitada de conjuntos infinitos cada uno de los cuales tiene una cantidad de elementos superior a la cantidad del conjun-

12. Tomemos un ejemplo simple, susceptible de dar al lector no-matemático una idea más precisa del teorema de Cantor. Un conjunto *B* es considerado, en la axiomática conjuntista, como una parte de un conjunto *A* si todos los elementos de *B* pertenecen igualmente a *A*. Sea un conjunto *A* = (1, 2, 3), es decir, un conjunto que tenga tres elementos. Sea *B* el conjunto que incluye a todas las particiones de *A*, conjunto que se anotará igualmente *p(A)*: ¿cuáles son los elementos de *B*? El conjunto *B* contiene primero los tres conjuntos de único integrante (1), (2) y (3). Estas particiones de *A* no son idénticas a los elementos de *A* (a saber, 1, 2 y 3), sino a los reagrupamientos de esos elementos en conjuntos que los incluyen a esos elementos solos. Son las particiones mínimas de *A*, que no incluyen sino a uno solo de los elementos de *A*. Luego vienen las particiones en el sentido más usual del término: las que incluyen dos de los tres elementos de *A* (1,2), (1,3), (2,3). Finalmente la partición máxima de *A*, que es idéntica al mismo *A*: (1, 2, 3). Según la definición conjuntista de la partición, *A* es siempre parte de él mismo, puesto que todos los elementos de *A* pertenecen por cierto a *A*. Habría que agregar finalmente a esta lista de las partes de *A* el conjunto vacío (cuya existencia plantea y cuya unicidad demuestra la teoría estándar), que es una parte de todo conjunto, en el sentido de que el vacío, al no contener ningún elemento, no contiene elemento que no pertenezca igualmente a un conjunto cualquiera (sobre este punto, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*). Una cuenta elemental demuestra que, en este caso, *p(A)* contiene más elementos que el propio *A* (a saber, ocho elementos y no tres). El teorema de Cantor extrae su fuerza de haber generalizado ese "desborde" de un número de elementos por parte del número de sus reagrupamientos en un conjunto cualquiera, así sea infinito, de ahí la detención imposible de la proliferación de las cantidades, puesto que todo conjunto que se supone existente supone que existe también su rebasamiento cuantitativo a través del conjunto de sus partes.

to cuyas partes reagrupa, sucesión que denominamos serie de alephs, o incluso sucesión de números cardinales transfinitos. Pero esta sucesión *no puede ser totalizada*, es decir, pasible de ser reunida en una "cantidad" última. En efecto, comprendemos que semejante totalización cuantitativa, si existiera, debería permitir su propio rebasamiento siguiendo la vía de los reagrupamientos parciales: el conjunto T (=Todo) de todas las cantidades no podría "contener" la cantidad obtenida a partir del conjunto de partes de T. Esta "cantidad de todas las cantidades" no se plantea entonces como "demasiado grande" como para ser comprendida por el pensamiento: se plantea como simplemente inexistente. En el seno de la axiomática estándar de conjuntos, lo cuantificable, e incluso generalmente lo pensable –los conjuntos en general, lo que puede ser objeto de una construcción, de una demostración sometida al único imperativo de la consistencia–, no constituye un Todo. Porque ese Todo de lo pensable es él mismo lógicamente inconcebible: da lugar a una contradicción. Esa es la traducción que vamos a retener aquí del transfinito cantoriano: *el Todo (cuantificable) de lo pensable es impensable*.

La estrategia de resolución del problema de Hume puede enunciarse entonces del modo que sigue.

No afirmamos que la axiomática intotalizante sea la única posible (es decir, la única pensable). En consecuencia, no pretendemos que lo posible sea siempre intotalizable, aunque lo sea en la axiomática estándar de los conjuntos. Porque no podemos negar a priori que sea igualmente pensable que lo pensable sea una totalidad. Que la intotalidad sea pensable en el seno de una axiomática dada no impide a nadie, en efecto, elegir otra axiomática, en la que la implicación frecuencial todavía sea válida. Las axiomáticas son, por hipótesis, múltiples, y la teoría estándar de los conjuntos, por más eminente que sea, no es sino una entre ellas. Por lo tanto es impo-

sible prohibir a priori la posibilidad de elegir una axiomática en la cual los mundos posibles constituyan una totalidad numérica última y determinada. Pero al menos debemos concedernos lo siguiente: disponemos en todos los casos de *una* axiomática susceptible de ofrecernos los medios de pensar que lo posible es intotalizable. Ahora bien, el simple hecho de poder suponer la verdad de semejante axiomática nos permite descalificar la inferencia necesitarista, y con ella toda razón de creer todavía en la existencia de una necesidad de las leyes físicas que se sobreañada misteriosamente al hecho de la estabilidad de esas mismas leyes.

En efecto, la axiomática conjuntista nos demuestra al menos una incertidumbre esencial en cuanto al ser-Todo de lo posible. Ahora bien, esta incertidumbre, por sí sola, permite una crítica determinante de la inferencia necesitarista, destruyendo uno de sus postulados fundamentales: si podemos pasar inmediatamente de la estabilidad de las leyes a su necesidad, es porque no ponemos en duda que lo posible es a priori totalizable. Dado que esta totalización no es ella misma, en el mejor de los casos, sino la resultante de ciertas axiomáticas, y no de todas, no podemos ya afirmar que la implicación frecuencialista valga con toda seguridad. Estamos en la completa ignorancia sobre la legitimidad que hay en totalizar lo posible, como totalizamos las caras de un dado. Semejante ignorancia basta entonces para demostrar *la ilegitimidad que hay en extender el razonamiento aleatorio fuera de una totalidad ya dada en la experiencia*. En efecto, si no podemos a priori (por el único empleo de un procedimiento lógico-matemático) decidir la existencia o no de una totalidad de lo posible, debemos reducir las pretensiones del razonamiento aleatorio solo a los objetos de la experiencia, y no extenderlo –como lo hace Kant implícitamente en la deducción objetiva– a las leyes mismas de nuestro Universo, como si supiéramos que

este último debiera necesariamente pertenecer a un Todo de un orden superior. Puesto que ambas tesis (lo posible es numéricamente totalizable, o no lo es) son pensables a priori, solo la experiencia puede permitirnos asegurar la validez del razonamiento aleatorio, funcionando como garante de la efectividad de la totalidad que es necesaria para su funcionamiento, sea esto por experiencia directa de un objeto que se supone homogéneo (dado, cuerda), sea por el estudio estadístico (constitución de medios, de frecuencias propias del tipo de fenómeno repertoriado). Las únicas totalidades de las que disponemos, y que legitiman semejante razonamiento aleatorio, nos deben entonces ser dadas *en el seno mismo* de nuestro Universo, es decir por una vía experimental. La creencia de Kant en la necesidad de las leyes se ve recusada así como una pretensión excesiva de la razón aleatoria a aplicarse fuera de los meros límites de la experiencia.

Porque es semejante aplicación ilegítima de las probabilidades fuera de los límites de nuestra experiencia lo que permite a Kant establecer –en muchas oportunidades en la primera *Crítica*– a partir de la hipótesis de una contingencia de las leyes, la necesidad de su modificación frecuente. Así sucede con el pasaje siguiente, en el que es particularmente clara la inferencia, a partir de la contingencia posible, de la necesaria frecuencia de su efectuación:

> La unidad de síntesis obtenida mediante conceptos [es decir, especialmente: la aplicación a los fenómenos de la relación de causalidad] *sería completamente accidental* si estos no se basaran en un fundamento trascendental de unidad. De no ocurrir así, *existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna*. Además, desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales

> y necesarias y, consiguientemente, tendríamos una intuición sin pensamiento, pero nunca un conocimiento. Tal intuición no poseerla, pues, absolutamente ningún valor para nosotros.[13]

Kant concluye de este modo, de la suposición de una contingencia efectiva de las leyes fenoménicas, modificaciones de lo real tan desordenadas que llegarían a destruir necesariamente la posibilidad misma del conocimiento, incluso de la conciencia. ¿Pero cómo llega Kant a determinar la *frecuencia efectiva* de la modificación de las leyes que se suponen contingentes? ¿Cómo sabe que esta frecuencia debería ser tan *extraordinariamente importante* que destruiría la posibilidad misma de una ciencia, la posibilidad misma de una conciencia? ¿Con qué derecho excluye a priori la *posibilidad* de que las leyes contingentes se modifiquen *raramente*, tan raramente, a decir verdad, que nadie habría tenido todavía ocasión de constatar este tipo de modificación? No puede ser sino con el derecho que le confiere el cálculo de probabilidades aplicado a nuestro mundo en su conjunto, y no a fenómenos dados en el mundo –entonces por la totalización a priori de lo posible de la cual sabemos, desde Cantor, que no se puede reivindicar desde ninguna necesidad lógica o matemática– por ninguna necesidad, precisamente, a priori.[14]

13. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Taurus, 2013. El subrayado es nuestro.

14. Ese rebasamiento de los límites legítimos de la razón aleatoria es también patente en el famoso pasaje sobre el cinabrio, en el que Kant, que acaba de formular la hipótesis de la ausencia de necesidad de las leyes de la naturaleza, infiere de ello lo que resultaría para esa misma naturaleza: "Si el cinabrio fuera o bien (en alemán *bald*: o bien) rojo, o bien negro, o bien liviano, o bien pesado, si un hombre adquiriera o bien la forma de tal animal, o bien de tal otro, si en el transcurso de una jornada muy larga el

//

¿Cuál ha sido nuestro recorrido respecto del problema de Hume, y en qué medida podemos decir que hemos propuesto una solución?

Hemos partido de una reformulación del problema: en lugar de presuponer que la hipótesis imaginaria de Hume sobre los "cien acontecimientos diferentes" que podían resultar de una misma secuencia causal era una quimera que había que refutar, hemos investigado lo que nos impedía creer con exactitud en la verdad de semejante hipótesis, puesto que la razón parecía, por el contrario, invitarnos a admitirla con insistencia. Nos hemos dado cuenta de que había, en el origen de dicho problema, un razonamiento probabilístico aplicado a las leyes mismas, razonamiento que nada permitía justificar desde el momento en que su condición –lo posible concebible constituye un Todo– no era ella misma sino una hipótesis, y no una certeza.

De esa manera, no hemos establecido positivamente que lo posible fuera intotalizable, pero hemos distinguido una alternativa entre dos opciones –lo posible

campo estuviera cubierto o bien de frutos, o bien de escarcha y de nieve, mi imaginación empírica no podría nunca obtener la oportunidad de recibir entre sus pensamientos, con la representación del color rojo, el pesado cinabrio [...]", en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*.

Por cierto es una modificación *frecuente* ("una jornada muy larga" basta para la producción de numerosos acontecimientos caóticos) lo que se plantea aquí como la *resultante* de la contingencia de las leyes, lo que devela la finalidad misma del argumento del cinabrio. En efecto, en este pasaje se trata, para Kant, de demostrar que es absurdo explicar, como lo hace Hume, la necesidad objetiva de las leyes naturales solamente por nuestro acostumbramiento subjetivo a esta: porque si semejante necesidad objetiva no preexistiera al hábito que podemos tener, no habríamos tenido nunca la ocasión, según Kant, de acostumbrarnos a algún acontecimiento cualquiera, a falta de una regularidad *suficientemente durable* de lo dado empírico.

constituye/ no constituye un Todo- entre las cuales tenemos toda la razón para elegir la segunda: toda la razón, puesto que esta segunda opción nos permite en efecto seguir lo que nos indica la razón -las leyes físicas no tienen nada de necesario- sin complicarnos más con los enigmas inherentes a la primera opción. Porque aquel que totalice lo posible legitimará la implicación frecuencial, y de ahí la fuente de la creencia en una necesidad real de la que nadie, nunca, comprenderá la razón: sostendrá que las leyes físicas son necesarias y que nadie puede saber por qué son *esas* leyes y no otras las que existen de modo necesario. Quien, por el contrario, destotalice lo posible, podrá pensar una estabilidad de las leyes sin agregarle una enigmática necesidad física. Podemos aplicar entonces la navaja de Ockham a la necesidad real: puesto que esta se convierte en una "entidad" inútil para explicar el mundo, podemos prescindir de ella sin otro perjuicio que la abolición de un misterio. La resolución del problema de Hume nos permite levantar así un obstáculo esencial a la adhesión plena al principio de factualidad dejando de lado, como un sofisma de aquí en más repertoriado, la objeción trascendental que concluye siempre de la contingencia de las leyes el desorden efectivo y azaroso de las representaciones.

//

Sabemos que los términos "azar" (del árabe: *az-zahr*) y "aleatorio" (del latín: *alea*) remiten ambos a etimologías vecinas: "dado", "lanzamiento de dados", "juego de dados". Estas nociones convocan entonces los temas inseparablemente vinculados, y no opuestos, del juego y del cálculo, del cálculo de chances inherente a todo juego de dados. Cada vez que, en un pensamiento, domina la identificación del ser con el azar se perfila entonces el

tema del Dado-Todo (es decir, de la clausura inalterable del número de posibles), el de la aparente gratuidad del juego (ludismo de la vida, del mundo reconocido en su superficialidad superior), pero también el del cálculo frío de las frecuencias (el mundo de los seguros de vida, de los riesgos ponderables, etcétera). La ontología de la clausura de los posibles nos sitúa necesariamente en un mundo que rechaza la gravedad en tanto que solo toma en serio las técnicas de contabilización.

El término de contingencia, en cambio, remite al latín *contingere*: *lo que sucede*, es decir lo que sucede, pero lo que sucede lo suficiente como para que *nos* suceda. Lo contingente, en suma, es *cuando algo por fin sucede*, algo *diferente*, que, escapando a todos los posibles ya repertoriados, pone fin a la vanidad de un juego en donde todo, incluido lo improbable, es previsible. Cuando algo nos sucede, cuando la novedad nos toma por el cuello, se termina el cálculo y se termina el juego, finalmente comienzan las cosas serias. Pero el punto esencial del asunto –y lo que constituía ya una intuición rectora en *El ser y el acontecimiento*– es que el pensamiento más poderoso del acontecimiento incalculable e irrepresentable es un pensamiento *todavía* matemático, y no artístico, poético o religioso. Es *por el sesgo mismo* de las matemáticas que llegaremos a pensar finalmente lo que, por la potencia de su novedad, desvía las cantidades y toca el final de partida.

//

Podemos comprender así, a la luz de los desarrollos precedentes, el sentido general del recorrido factual [*factuale*]. Nuestro proyecto se puede formular, en efecto, del siguiente modo: creemos sustituir la *disolución* contemporánea de los problemas metafísicos por un precipitado metafísico de esos mismos problemas. Expliquemos brevemente el sentido de dicha sustitución.

¿Qué harán muchos de los filósofos contemporáneos (aunque cada vez menos) situados frente al problema de Hume, o a la pregunta de saber por qué hay algo y no nada? Buscarán en general la manera más eficaz de encogerse de hombros. Le demostrarán que su pregunta no tiene nada de enigmática, porque ni siquiera se plantea. Intentarán entonces, caritativamente, y repitiendo sin cansarse el gesto duchampo-wittgensteiniano, hacerle entender a usted que no hay enigma, porque no hay problema. Dichos filósofos pretenderán disolver su problema "ingenuo" –metafísico, dogmático, etcétera– develando el origen (lingüístico, histórico, etcétera) de semejante cuestionamiento vano. Lo que les interesa, en rigor, es saber cómo fue posible (y cómo lo sigue siendo todavía, usted es la prueba) plantearse semejantes "falsos problemas".

El fin de la metafísica se identifica todavía ampliamente con ese tipo de recorrido disolutorio: ya no se trata de plantearse preguntas metafísicas, puesto que estas no son sino apariencias de preguntas, o preguntas perimidas sin remedio, sino eventualmente preguntas sobre o a propósito de la metafísica. Ahora bien, comprendemos de ahora en más que la creencia contemporánea en la insolubilidad de las preguntas metafísicas *no es sino el efecto de una creencia perpetuada en el principio de razón*: porque solo aquel que continúa creyendo que especular equivale a descubrir la razón última del ser-así cree también que las preguntas metafísicas no ofrecen ninguna esperanza de solución. Solo aquel que cree que la esencia de la respuesta a un problema metafísico consiste en descubrir una causa, una razón necesaria, puede estimar, y esto con pleno derecho, que nunca esos problemas van a recibir una solución. Discurso de los límites del pensamiento, del que sabemos de aquí en más que procede del *mantenimiento negado* de la metafísica. La verdadera finalidad de la metafísica

se nos devela entonces como una empresa que apunta a desprender de la disolución el *precipitado* de antiguas preguntas, por fin restituidas a su legitimidad soberana. Porque a medida que resolvamos las preguntas de la metafísica podremos comprender la esencia misma de la metafísica como producción de problemas que no podría resolver sin abandonar su postulado fundamental: solo el abandono del principio de razón permite dar sentido a sus problemas.

Lo factual [*factual*] consiste entonces en abandonar el recorrido disolutorio como recorrido que se ha vuelto él mismo perimido. Porque el postulado de la disolución –a saber, que los problemas *metafísicos* no son *problemas*, sino falsos problemas, pseudopreguntas constituidas de modo tal que no tiene ningún sentido suponer que podrían admitir una solución– se hunde a medida que sabemos renunciar al principio de razón. Los problemas metafísicos se revelan, por el contrario, como habiendo sido siempre verdaderos problemas, puesto que admiten una solución. Pero no lo son sino con una condición precisa y muy limitante: comprender que para las preguntas metafísicas que se interrogan acerca de por qué las cosas son así y no de otra manera, la respuesta "*por nada*" es una respuesta auténtica. No hay que reír, o sonreír frente a estas preguntas: "¿De dónde venimos? ¿Por qué existimos?", sino rumiar acerca del hecho notable de que las respuestas "De ninguna parte. Por ninguna razón" sean efectivamente respuestas. Y descubrir, a partir de este hecho, que estas preguntas eran efectivamente preguntas, y además excelentes.

No hay más misterio, no porque ya no haya problema, sino porque ya no hay más razón.

//

Sin embargo hay que volver sobre la resolución del pro-

blema de Hume que hemos adelantado porque esta, en verdad, no nos puede satisfacer verdaderamente. Esta resolución, lo hemos visto, es no-kantiana en su principio, puesto que su proyecto es establecer la pensabilidad de una contingencia efectiva de las leyes de la naturaleza. Pero no podemos decir sin embargo que dicha resolución, porque es antitrascendental en su apuesta, sea por sí misma plenamente especulativa. Porque si la tesis que hemos adelantado era bien ontológica, si pretendía por cierto decidir sobre el en-sí y no solo sobre el fenómeno, y esto sosteniendo la destotalización de lo posible, no ha sido avanzada pese a ello sino a título de *hipótesis* ontológica. En efecto, no hemos establecido la efectividad de dicha intotalización; solo la hemos supuesto, y hemos extraído las consecuencias del hecho de que semejante suposición fuera posible. Dicho de otra manera, la resolución propuesta del problema de Hume, si permite no renunciar de inmediato a la idea de la especulación factual [*factuale*], no ha sido engendrada, a título de verdad, por un razonamiento especulativo. Porque semejante resolución propiamente factual [*factuale*] del problema de Hume exigiría derivar *del principio mismo de factualidad* la intotalización de lo posible. Para elaborar una solución semejante, nos sería necesario, en efecto, *derivar el no-Todo a título de Figura*, en el modo en que hemos esbozado la derivación de la consistencia, o del "hay". Esto equivaldría a absolutizar el transfinito como absolutizamos la consistencia: es decir, equivaldría a pensarlo como una condición expresa del ser-contingente, en lugar de hacer de él solo una hipótesis matemáticamente formulada, y ventajosamente sostenida por el especulativo. Pero comprendemos que dicha resolución supondría estar en condiciones de repetir, para la necesidad matemática, lo que intentamos hacer para la necesidad lógica. Habría que estar en condiciones de volver a encontrar un en-

sí de tipo "cartesiano", y ya no solo de tipo kantiano: es decir, habría que estar en condiciones de legitimar el alcance absolutorio de la restitución matemática, y no solo lógica, de una realidad que se supone independiente de la existencia del pensamiento. Se trataría de establecer que los posibles de los cuales el Caos –que es el único en-sí– es efectivamente capaz, no se dejan medir por ningún número, finito o infinito, y que esta sobre-inmensidad de lo virtual caótico es lo que permite la impecable estabilidad del mundo visible.

Pero esta derivación, dudamos, no podría sino ser mucho más compleja que aquella de la consistencia, incluso más aventurada, puesto que consistiría, esta vez, en establecer como condición absoluta de la contingencia un teorema matemático específico –y no una regla general del *logos*. En consecuencia, podría parecer más sensato atenerse a la mera resolución hipotética del problema de Hume, puesto que esta, parece, basta para apartar la objeción de la estabilidad física, único motivo "racional" para no abandonar abiertamente toda modalidad del principio de razón. Pero *otro* problema nos prohíbe semejante prudencia: a saber, el problema de la ancestralidad. Porque este problema, lo hemos visto, imponía, para ser resuelto, establecer categóricamente la *absolutidad* del discurso matemático. Vemos entonces, aunque todavía de modo confuso, que de aquí en más dos problemas parecen vinculados con el alcance absolutorio de la matemática: el problema del archifósil, y el problema de Hume. Nos resta articularlos, con claridad, uno con otro, de modo tal de formular precisamente aquello en lo que deberá consistir la tarea de una especulación no-metafísica.

I

LA REVANCHA DE PTOLOMEO

El problema de la ancestralidad, o del archifósil, tal como lo hemos delineado en la primera sección, se desprende de la siguiente pregunta general: ¿cómo comprender el sentido de un enunciado científico que trata acerca de algo que está dado en el mundo y que está planteado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo? O más todavía: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante–, un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación no es sino un acontecimiento entre otros, situado en una sucesión de la que no es sino un jalón, y no un origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar semejantes enunciados, y en qué sentido hay que atribuirles a estos una eventual verdad?

Ahora tenemos que precisar todavía más la formulación de esta pregunta. En efecto, el problema del archifósil no se restringe, si se lo mira más de cerca, a los enunciados ancestrales. Pues concierne a todo discurso cuyo sentido incluya un *desfasaje temporal* entre

pensamiento y ser: entonces no solo los enunciados que tratan sobre acontecimientos anteriores a la emergencia del hombre, sino también aquellos que tratan sobre posibles acontecimientos *ulteriores* a la desaparición de la especie humana. Porque nuestro problema se planteará también cuando debamos determinar, por ejemplo, las condiciones de sentido de una hipótesis que concierna a las consecuencias climatológicas y geológicas de la caída de un meteorito que suprima toda forma de vida sobre la Tierra. Para caracterizar en general semejantes enunciados que tratan acerca de acontecimientos anteriores o ulteriores a toda relación-terrestre-con-el-mundo, emplearemos entonces el término de *dia-cronicidad*, focalizando de este modo en la separación temporal entre el mundo y la relación-con-el-mundo involucrada en la significación misma de este tipo de discurso. De este modo lo que nos importa son las condiciones de sentido de los enunciados dia-crónicos en general.

Ahora bien, esta interrogación no concierne únicamente, en verdad, a *ciertos* enunciados de la ciencia, o solo a un cierto tipo de investigaciones que estaría, por ejemplo, restringido a la ciencia de las dataciones. Lo que está en juego a través de la dia-cronicidad es la naturaleza de la ciencia experimental *en general*. El problema de la dia-cronicidad, en efecto, no está vinculado con el hecho de que la ciencia haya efectivamente establecido una distancia temporal entre el ser y el pensamiento terrestre, sino que consiste en el hecho de que *la ciencia moderna daba sentido desde su origen a semejante posibilidad*. No es la cuestión de hecho lo que nos importa –el hecho de que los enunciados dia-crónicos sean verificados o refutados–, sino la cuestión de derecho: es decir el estatuto de un discurso que da sentido a la verificación *o* a la refutación de dichos enunciados. Así, la ciencia habría podido descubrir, por derecho, la sincronicidad del hombre y del mundo –ya que nada pro-

hibía a priori la compatibilidad de una física matematizada con semejante hipótesis (una especie humana tan antigua como el cosmos)- pero esto no habría impedido que planteáramos *de todos modos* el problema de la dia-cronicidad. Porque el punto esencial consiste en que, aun si la ciencia hubiera descubierto esta sincronicidad, la habría precisamente *descubierto*. Lo que significa que la ciencia moderna *en tanto que* ciencia matematizada permitía *abrir* la cuestión de una posible separación temporal entre el pensamiento y el ser -y permitía hacer de esta separación una hipótesis sensata, de darle un sentido, de convertirla en tratable-, sea para refutarla o para confirmarla. Ahora bien, lo que nos importa es esta capacidad del discurso de la ciencia -dar sentido a la *posibilidad* de lo dia-crónico- y no que esta posibilidad se establezca o se rechace. La ancestralidad nos permitió resaltar una dificultad de la filosofía moderna para pensar un cierto tipo de discurso de la ciencia contemporánea: pero aquello a lo que apuntamos nos parece ser una propiedad, un rasgo esencial del *galileísmo*, es decir, de la matematización de la naturaleza.

Para comprender bien la naturaleza de dicha propiedad, hay que entender en qué aspectos el galileísmo invistió el discurso dia-crónico de un alcance hasta ese momento inédito. Es cierto, no hizo falta aguardar a la ciencia experimental para discurrir acerca de lo que pudo preceder a la existencia del hombre; cíclopes, titanes o dioses. Pero el elemento fundamental que presentaba desde el origen la ciencia moderna consistía en que estos enunciados podían de aquí en más incorporarse a *un proceso de conocimiento*. Dejaban de depender del mito, de la teogonía o de las fantasías de autor para convertirse en *hipótesis* susceptibles de ser corroboradas o refutadas por experimentaciones actuales. Con el término "hipótesis" no queremos hacer referencia a un tipo de inverificabilidad particular de estos enunciados. Para ser claros,

no proponemos la idea de que no sería posible por definición ninguna verificación "directa" para los enunciados dia-crónicos, planteados los acontecimientos a los cuales ellos refieren precisamente como anteriores o ulteriores a la existencia de la experiencia humana. Esta ausencia de "verificación directa" vale en realidad para muchos otros enunciados científicos –sino para todos–, desde el momento en que hay muy pocas verdades que nos son accesibles por la experiencia inmediata, y que la ciencia se apoya en general no en observaciones simples sino en datos ya tratados y convertidos en números por medio de instrumentos de medición cada vez más elaborados. Calificando con el término de hipótesis a tales enunciados no buscamos entonces debilitar su valor cognitivo sino conferirles, por el contrario, su pleno valor de conocimiento. Las ciencias experimentales son en efecto ese discurso que, por primera vez, da sentido a la idea de una *discusión* racional que trata acerca de lo que ha podido existir o no antes de nuestra emergencia, y también acerca de lo que podría eventualmente suceder después. Las teorías siempre son perfectibles y enmendables: pero que *pueda haber* tales teorías dia-crónicas es el rasgo destacable hecho posible por el saber de los modernos. De aquí en más tiene sentido oponerse en torno a lo que ha podido haber mientras nosotros no estábamos, a lo que podría haber una vez que ya no estemos; hay medios para preferir racionalmente tal hipótesis a tal otra que concierne a la naturaleza de un mundo sin nosotros.

Pero si la ciencia hace posible de este modo un conocimiento dia-crónico, es entonces porque permite considerar el *conjunto* de sus enunciados –al menos de los enunciados que tratan sobre lo inorgánico– desde un punto de vista dia-crónico. La verdad o la falsedad de una ley física, en efecto, no se establece respecto de nuestra propia existencia: que existamos o no nada influye en su verdad. Por cierto, la presencia de un

observador, como sucede con ciertas leyes de la física cuántica, puede actuar eventualmente sobre su efectuación: pero el hecho mismo de que un observador pueda influir en una ley es una propiedad de la ley que no se supone que dependa de la existencia de un observador. El punto esencial, una vez más, no es que la ciencia sea espontáneamente realista –puesto que todo discurso también lo es– sino que la ciencia despliegue un procedimiento de *conocimiento* de lo que puede ser mientras no estamos, y que este procedimiento esté vinculado con lo que constituye su originalidad: la matematización de la naturaleza.

Intentemos, en este punto, ser más precisos. ¿Cuál fue la modificación esencial que aportó Galileo en la comprensión del lazo que unía las matemáticas con el mundo? La descripción geométrica de los fenómenos no tenía evidentemente nada de nuevo: así la astronomía griega describía ya en términos geométricos las trayectorias astrales. Pero esta descripción concernía a la parte "inmediatamente geométrica" del fenómeno: se sometía a la matemática la forma inalterable de una trayectoria, o la superficie determinada de un área, es decir, extensiones inmóviles. En cambio Galileo piensa el movimiento mismo en términos matemáticos, y en particular el movimiento en apariencia más cambiante: el de la caída de los cuerpos terrestres. Distingue la invariante matemática del movimiento, es decir, la aceleración, a través de la variación de la posición y la velocidad. Desde ese momento el mundo se convierte en matematizable *de punta a punta*: lo matematizable deja de designar una parte del mundo, esencialmente embutida dentro de lo no-matematizable (la superficie, la trayectoria, que no son sino superficie y trayectoria de cuerpos móviles), para pasar a designar un mundo de aquí en más capaz de autonomía: un mundo en que tanto los cuerpos como sus movimientos son descriptibles con independencia de sus

cualidades sensibles (sabor, olor, calor, etcétera). El mundo de la extensión cartesiana –ese mundo que adquiere la independencia de una sustancia, ese mundo que de aquí en más puede ser pensado como indiferente a todo lo que corresponde, en él, al lazo concreto, vital, que anudamos con él–, un mundo *glacial* se devela entonces ante los modernos, y en él no hay ya ni arriba ni abajo, ni centro ni periferia, ni nada que lo haga un mundo destinado a lo humano. El mundo se daba por primera vez como capaz de subsistir sin nada de lo que constituye para nosotros su concretitud.

Esta capacidad de la ciencia matematizada para desplegar un mundo *separable* del hombre –capacidad teorizada en toda su potencia por Descartes–, es lo que permitió lo aparentemente esencial de la revolución galileana y la revolución *copernicana*. Por el término revolución copernicana, en efecto, no entendemos tanto el descubrimiento astronómico del descentramiento del observador terrestre en el seno del sistema solar sino el descentramiento, mucho más fundamental, que presidió la matematización de la naturaleza; *a saber, el descentramiento del pensamiento en relación con el mundo en el seno del proceso de conocimiento*. La revolución galileo-copernicana consistió, en efecto, en que ambos acontecimientos –descentramiento astronómico y matematización de la naturaleza– fueron comprendidos por los contemporáneos como acontecimientos profundamente unificados. Y esta unidad consistía en que un mundo matematizado llevaba dentro de él lo que Pascal, en nombre del libertino, diagnosticaba como el eterno y aterrador silencio de los espacios infinitos: es decir, el descubrimiento de una potencia de persistencia y perennidad del mundo que no afectaba en nada nuestra existencia o inexistencia. La matematización del mundo llevaba en sí misma, desde el origen, la posibilidad de derivar el conocimiento de un mundo convertido en más indiferente que nunca a

la existencia humana, y entonces al conocimiento mismo que el hombre podía tener de él. De este modo, la ciencia llevaba en ella la transmutación posible de todo dato de nuestra experiencia en objeto dia-crónico: en elemento de un mundo que se daba a nosotros como indiferente, para ser lo que es, al hecho de estar dado o de no estarlo. De este modo, la revolución galileo-copernicana no tiene otro sentido más que el develamiento paradójico de la capacidad del pensamiento para pensar lo que puede existir allí, haya o no haya pensamiento. La desolación, el aislamiento inoculados por la ciencia moderna en las representaciones que el hombre se podía hacer de él mismo y del cosmos no tiene causa más fundamental que esta: el pensamiento de la contingencia del pensamiento para el mundo, el pensamiento hecho posible de un mundo que prescinde del pensamiento, un mundo esencialmente inalterado por el hecho de ser pensado o no serlo.[1]

1. El final de la cosmología ptolemaica no significa, como se dice con frecuencia, que el hombre se habría sentido humillado por haber dejado de creerse en el centro del mundo. Ya que semejante lugar central de la Tierra era considerado en aquel momento como un lugar vergonzoso, y no glorioso, del Cosmos, una suerte de basural sublunar del Universo. Acerca de este punto, Rémi Brague, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, Madrid, Encuentro, 2008.
El trastocamiento progresivamente inducido por la matematización de la naturaleza se debe más bien a la pérdida de todo punto de vista privilegiado, de toda jerarquización ontológica de los lugares. El hombre ya no puede investir al mundo del sentido que le permite habitar su entorno; el mundo prescinde del hombre, el hombre se convierte en algo "de más", como dice Sartre.
Agreguemos que entendemos por galileísmo el movimiento general de matematización de la naturaleza iniciado por Galileo, no el pensamiento de Galileo en sentido estricto, todavía impregnado de platonismo, y que no rompe por sí mismo con la concepción que los antiguos se hacían del cosmos. Sobre estos puntos –matematización de la naturaleza en la Edad Moderna y pensamiento galileano–, los trabajos de Alexandre Koyré siguen siendo indispensables: Alexander Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, México DF, Siglo XXI, 2000; y *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

Precisemos el sentido de dicha proposición. Dijimos que el enunciado dia-crónico remitía a la esencia misma de la ciencia moderna, en tanto que esta permitía introducir semejantes enunciados en el campo del conocimiento, más que en el del mito o el de la proposición gratuita. Estos enunciados no afirman por cierto que no pueda existir ninguna otra relación con el mundo más que la relación humana: no se puede demostrar que los acontecimientos dia-crónicos no fueron correlatos de una relación no-humana con su existencia (que un dios o un ser viviente no fueron sus testigos ancestrales). Pero semejantes enunciados suponen que esta "cuestión del testigo" se volvió indiferente al conocimiento del acontecimiento. Para decirlo con claridad: la declinación del cuerpo radiactivo, o la naturaleza de la emisión estelar son descriptos de tal modo que deben suponerse adecuados a lo que llegamos a pensar sobre ellos, sin que la pregunta de saber si hubo o no hubo testigos de ello importe a la pertinencia de la descripción. O, para formularlo mejor: esta declinación y esta emisión son pensadas de tal manera que habrían sido idénticas a lo que pensamos sobre ellas incluso si el pensamiento humano no hubiera llegado nunca para pensarlas. Se trata en todo caso de una hipótesis posible, a la que la ciencia puede dar sentido, y que remite a su capacidad general para enunciar leyes con independencia de la pregunta por la *existencia* de un sujeto cognoscente.

El descentramiento inherente a la revolución copérnico-galileana pasa entonces por una tesis cartesiana, a saber que *lo que es matemáticamente pensable es absolutamente posible*. Pero atención: lo absoluto, aquí, no remite a la propiedad de las matemáticas de apuntar a un referente que se supone necesario, o intrínsecamente ideal, sino que semejante absolutidad remite a lo siguiente: tiene sentido pensar (así fuera de modo hipotético) que todo lo que es matemáticamente descriptible en lo *dado* puede persistir, existamos o no para hacer precisamente de ello un dado-a,

un manifiesto-a. Este referente dia-crónico puede ser considerado de este modo *como contingente, sin dejar de ser planteado como absoluto*: puede constituir un acontecimiento, un objeto, una estabilidad procesual cuya necesidad incondicional no se trata de demostrar (lo que sería contrario a nuestra ontología). Pero, en cambio, el sentido del enunciado dia-crónico que trata acerca de la declinación radiactiva más antigua que toda vida terrestre no es pensable si no se la considera en su absoluta indiferencia hacia el pensamiento que la enfrenta. La absolutidad de lo matematizable significa entonces posible existencia factual [*factuelle*] fuera del pensamiento y no necesaria existencia fuera del pensamiento. Lo que es matematizable puede ser planteado, a título de hipótesis, como un hecho ontológicamente destructible y que existe independientemente de nosotros. En otros términos, la ciencia moderna nos descubre *el alcance especulativo, aunque hipotético*, de toda reformulación matemática de nuestro mundo. El descentramiento galileo-copernicano de la ciencia se enuncia de la siguiente manera: lo que es matematizable no es reductible a un correlato del pensamiento.

Pero aquí aparece entonces una paradoja que en verdad es muy atrapante. Esta paradoja es la siguiente: los filósofos denominan "revolución copernicana" a la revolución introducida por Kant en el pensamiento, pero es una revolución *cuyo sentido es exactamente el contrario del que hemos definido*. En efecto, Kant, y esto es algo muy conocido, reivindica, en el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura*, la revolución de Copérnico para establecer su propia revolución en el pensamiento:[2] la revolución crítica que consiste ya no en regular el conocimiento por el objeto, sino el objeto

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Taurus, 2013.

por el conocimiento. Hoy sabemos suficientemente que la revolución introducida por Kant en el pensamiento es bastante más comparable con una "contrarrevolución ptolemaica", puesto que se trata de afirmar no que el observador que se creía inmóvil gira en realidad alrededor del Sol observado, sino por el contrario que el sujeto es central en el proceso del conocimiento.[3] Ahora bien, ¿en qué ha consistido, y a qué finalidad respondió semejante revolución ptolemaica en la filosofía? ¿A qué pregunta fundamental la *Crítica* ha invitado a la filosofía en su conjunto? Y bien, a descubrir las condiciones de pensabilidad de la ciencia moderna, *es decir de la revolución copernicana en el sentido literal y verdadero del término*. En otras palabras, el filósofo que colocó en el centro de su tarea la comprensión de las condiciones de posibilidad de la ciencia moderna es también el que respondió a esta exigencia por medio de la abolición de su condición inicial: *el descentramiento copérnico-galileano inherente a la ciencia moderna dio lugar a una contrarrevolución ptolemaica en la filosofía*. Mientras que con la ciencia moderna el pensamiento descubría para sí mismo, por primera vez, la capacidad de develar efectivamente el conocimiento de un mundo indiferente a toda relación con el mundo, la filosofía trascendental exhibía como condición de pensabilidad de la ciencia física la destitución de todo conocimiento no-correlacional de ese mismo mundo.

Hay que comprender bien la "violencia" de esta contradicción, el nudo extraordinario que parece constituir: desde la revolución kantiana, un filósofo "serio" debe pensar que *la condición de pensabilidad del descentramiento copernicano de la ciencia moderna es en verdad*

3. Sobre este punto, ver por ejemplo Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, París, Aubier, 1997.

el centramiento ptolemaico del pensamiento. Mientras que la ciencia descubría por primera vez al pensamiento su capacidad para acceder al *conocimiento* de un mundo indiferente a su relación con el mundo, la filosofía respondió a ese descubrimiento con el descubrimiento de la ingenuidad de su propio "dogmatismo" antiguo, haciendo del "realismo" de la metafísica precrítica el paradigma de una ingenuidad conceptual decisivamente superada. La era filosófica del correlato responde a la era científica del descentramiento, y responde a ella *como su misma solución*. Porque la filosofía se comprometió en las diversas modalidades de la correlación en respuesta al hecho mismo de la ciencia: el hecho del descentramiento científico del pensamiento respecto del mundo ha determinado a la filosofía a pensar ese descentramiento bajo el modo de un centramiento sin precedentes del pensamiento respecto de ese mismo mundo. Pensar filosóficamente la ciencia es, desde 1781 (después de la primera edición de la *Crítica*) sostener que *el ptolemaísmo filosófico es el sentido profundo del copernicanismo científico*. En suma, es sostener que el sentido manifiestamente realista de la ciencia moderna no es sino un sentido aparente, secundario, derivado; una actitud "ingenua", "natural" –no el resultado de un simple "error", ciertamente, porque está en la esencia misma de la ciencia adoptar semejante actitud–, pero, una vez más, una actitud segunda, resultante de una relación con el mundo primordial que el filósofo tiene como tarea develar.

A partir de Kant, pensar la ciencia como filósofo es sostener que existe otro sentido de la ciencia que el que entrega la ciencia –más profundo, más originario–, y que es el que nos entrega la verdad. Y este sentido más originario es correlacional: relaciona los elementos indiferentes en apariencia a nuestra relación con el mundo con esta misma relación. Inclina el descentramiento de la ciencia hacia un centramien-

to que entrega su verdadera significación. Y de este modo, el filósofo afirma haber hecho también eso que denomina, después de Kant –lo que, de todos modos, es una formidable negación– su propia "revolución copernicana". La revolución copernicana, en jerga filosófica, quiere decir: el sentido profundo de la revolución copernicana de la ciencia es la contrarrevolución ptolemaica de la filosofía. A semejante "inversión de la inversión" la denominaremos, de ahora en más, la "esquicia" de la filosofía moderna y remite a lo siguiente: solo después de haber intentado pensar con todo su rigor la revolución en el orden del saber que ha constituido el advenimiento de la ciencia moderna, la filosofía renunció a aquello mismo que constituía la esencia de dicha revolución: al modo no-correlacional del saber de la ciencia, dicho de otra manera, a *su carácter eminentemente especulativo*.

Tenemos que detenernos todavía más en esta singularidad asombrosa de la revolución kantiana que continúa produciendo hoy no pocos efectos en la "tribu" de los filósofos. Esta revolución consiste, en primer lugar, en ratificar de modo decisivo el primado de la ciencia sobre la metafísica en el orden del conocimiento. Kant piensa, con más radicalidad que ninguno de sus predecesores, la entrega del testimonio de la metafísica a la ciencia en el orden del saber. El "auriga del conocimiento" pasa a ser, según la confesión del propio filósofo, el hombre de ciencia y ya no el metafísico. Porque la metafísica, desde Kant, revisó sus pretensiones de poseer un saber teórico que concierna a realidades comparables, incluso superiores, a las de la ciencia. Después de Kant, los filósofos admiten en general que la ciencia, y ella sola, constituye el conocimiento teórico de la naturaleza, al no poder ya presentarse ninguna meta-física especulativa como el conocimiento de una realidad que se suponga más eminente (cosmos, alma

o Dios) que la que nos sigue siendo accesible por la vía de la ciencia experimental.

Pero este pasaje del testimonio de la filosofía a la ciencia en el orden del saber tomó la apariencia de un contrasentido o, si se quiere, de un contrapunto sin precedentes en el pensamiento: en el momento en que la filosofía pensó por primera vez con todo su rigor el primado del saber de la ciencia, renunciaba por sí misma a lo que constituía el carácter revolucionario de dicho saber: su alcance especulativo. En el momento en que la filosofía pretendió pasarle la posta a la ciencia renunció, como a un "dogmatismo carcomido", a su capacidad para pensar el objeto "en sí", pensamiento que, por primera vez, accedía sin embargo en ese mismo momento al estatuto posible de conocimiento en el marco de esa misma ciencia. La ciencia, por su potencia de descentramiento, demostraba al pensamiento su potencia especulativa, y la filosofía, en el momento mismo en que ratificaba esta toma del poder, lo hacía por medio de su renunciamiento a toda especulación, es decir por su renunciamiento a toda posibilidad de pensar la naturaleza de semejante revolución. Hubo como una suerte de "catástrofe" en ese pasaje del testimonio de la metafísica a la ciencia: la ciencia copernicana motivaba el abandono por parte de la filosofía de la metafísica especulativa, pero este abandono volvía como una interpretación ptolemaica de la ciencia por parte de la filosofía. La filosofía decía a la ciencia, en suma: usted tiene (usted, y no el metafísico especulativo) las riendas del conocimiento, pero la naturaleza profunda de dicho conocimiento es lo opuesto mismo de aquello que a usted le parece. En otros términos: la ciencia, al motivar la destrucción filosófica de la metafísica especulativa, destruyó toda comprensión filosófica de su propia esencia.

Ahora bien, hay que decir que esta "esquicia", lejos de reabsorberse, no dejó de "agravarse" a partir de Kant.

Porque a medida que la ciencia nos descubría el poder efectivo del pensamiento para sondear cada vez con mayor profundidad un mundo anterior a toda humanidad, la filosofía "seria" exacerbaba, en lo que le competía, el ptolemaísmo correlacional inaugurado por Kant, restringiendo continuamente la órbita de los correlatos, para hacer de ese espacio cada vez más reducido el sentido verdadero del campo siempre más amplio del conocimiento científico. A medida que el hombre "de ciencia" intensificaba el descentramiento del saber científico al descubrir acontecimientos dia-crónicos cada vez más antiguos, el hombre "de la filosofía" reducía el espacio del correlato a un ser-en-el-mundo originariamente finito, una época del ser, una comunidad lingüística, una "zona", un suelo, un hábitat cada vez más restringidos, pero de los que el filósofo seguía siendo amo y poseedor por la supuesta singularidad de su saber específico. A medida que la revolución copernicana mostraba toda su amplitud, los filósofos intensificaban su propia revolución pseudo-copernicana develando sin piedad las ingenuidades metafísicas de sus predecesores a través de una proyección cada vez más rigurosa del conocimiento sobre la situación presente del hombre. Y así es como hoy los filósofos nunca parecen haber rivalizado tanto en estrechez ptolemaica para volver a encontrar el sentido verdadero de un descentramiento copernicano que, por su parte, nunca fue tan vasto y destellante.

¿Qué sucedió para que llegáramos hasta aquí? ¿Qué sucedió entonces en la filosofía a partir de Kant, para que los filósofos –*y al parecer, ellos solos*– se hayan vuelto incapaces de comprender la revolución copernicana de la ciencia como una *verdadera* revolución copernicana? ¿Cómo ocurrió que la filosofía no ha tomado el camino exactamente inverso al del idealismo trascendental o fenomenológico, *a saber el de un pensamiento capaz de*

dar cuenta del alcance no-correlacional de las matemáticas, es decir del hecho mismo de la ciencia, auténticamente entendido como potencia de descentramiento del pensamiento? ¿Por qué la filosofía, para pensar la ciencia, se volcó a tal idealismo trascendental en lugar de orientarse resueltamente, como habría sido necesario, hacia un *materialismo especulativo*? ¿Cómo ocurre que la cuestión más urgente que la ciencia plantea a la filosofía se haya convertido, para la filosofía, en la cuestión *ociosa* por excelencia: *cómo puede el pensamiento pensar lo que pueda haber efectivamente allí cuando no hay pensamiento*?

Porque no hay que engañarse: ningún correlacionismo, por más insistente que sea su retórica antisubjetivista, puede pensar un enunciado dia-crónico sin *destruir* su sentido verdadero, y esto en el mismo momento en que pretende desenterrar un sentido que se supone profundo. En efecto, el sentido verdadero del enunciado dia-crónico es, como hemos visto, su sentido literal, en tanto que este debe ser pensado como su sentido más profundo. El enunciado dia-crónico tiene como sentido: el acontecimiento x tuvo lugar tanto tiempo *antes* del acontecimiento del pensamiento, y no (subrayémoslo): el acontecimiento x tuvo lugar tanto tiempo antes del acontecimiento del pensamiento *para el pensamiento*. Porque el primer enunciado no dice que el acontecimiento x se produjo *para el pensamiento* antes del pensamiento, sino que el pensamiento *puede pensar* que el acontecimiento x *efectivamente pudo* producirse antes de todo pensamiento, e indiferentemente de él. Ahora bien, ningún correlacionismo –insistiremos al infinito sobre el hecho de que no debe ser confundido con el idealismo subjetivo de un Berkeley–, puede acordar que el sentido literal de dicho enunciado sea su sentido más profundo. Y de hecho, una vez acordado que no tiene ningún sentido creer que lo que *es* puede ser pensado

independientemente de las formas de su donación a un ser pensante, ya no es posible acordar a la ciencia que lo que dice es la última palabra acerca de lo que dice. Ya no es posible dar como tarea a la filosofía el comprender, en el enunciado dia-crónico de la ciencia, el sentido último de la ciencia, y cómo se da que semejante enunciado sea posible *como* su sentido último.

El correlacionismo se verá condenado, en efecto, a recapturar esa dia-cronicidad del discurso científico según la alternativa que ha sido examinada con anterioridad:

1) Sea que esta anterioridad no es efectivamente anterior a nuestra humanidad sino a título de correlato de un pensamiento que no se identifica con nuestra existencia empírica. Entonces procedemos a una perennización del correlato comparable a la perennización husserliana del *ego* trascendental, que se supone que sobrevive incluso a la muerte de todos los *egos* empíricos.[4]

2) Sea que esta anterioridad posee como sentido auténtico no ser sino una retroyección, a través del pensamiento presente, de un pasado que se ofrece al pensamiento como anterior al pensamiento.

Y como la primera opción (la perennización del

4. Acerca de esta perennización husserliana del ego, ver el texto altamente significativo de Husserl, ya que exhibe explícitamente la reducción ptolemaica del galileísmo de la ciencia, inherente a todo recorrido correlacional: "Lo archi-originario de la Tierra no se mueve. Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza", en *La Tierra no se mueve*, Madrid, Complutense, 2006. Hay que leer en particular el pasaje que concierne a la interpretación fenomenológica de la hipótesis de una destrucción de toda vida sobre la Tierra luego de la caída de un cuerpo astral: "¿Qué sentido pueden tener las masas que colapsan en el espacio, en un espacio previo en tanto que absoluto, homogéneo y a priori, si la vida constituyente ha sido suprimida? En efecto, semejante supresión ¿no es el simple sentido, si es que hay alguno, de una supresión de y en la subjetividad constituyente? El *ego* vive y precede a todo ente efectivo y posible ".

correlato) equivaldría a un retorno a la metafísica (la absolutización de las determinaciones que se suponen primordiales de la subjetividad), el correlacionismo, en sentido estricto, terminará siempre en una retroyección de este tipo del pasado dia-crónico a partir del presente vivo de su donación. De este modo, la esquicia de la modernidad –que pretende que el ptolemaísmo del pensamiento sea el sentido profundo del copernicanismo de la ciencia–, enarbolará como forma suprema semejante pasado "mareado", retomado y vuelto a utilizar de no pocas formas en el pensamiento. La esquicia se dice así en su forma última: el sentido profundo del pasado ante-humano es su retroyección a partir de un presente humano él mismo históricamente situado. Mientras que la ciencia nos descubría, con la matematización rigurosa de la naturaleza, un tiempo capaz de abolirnos o de hacernos emerger sin verse él mismo afectado, el tiempo filosófico redujo semejante tiempo a una forma "derivada", "vulgar", "nivelada" de una temporalidad originariamente correlacional, de un ser-en-el-mundo o de una relación con una historicidad que se supone originaria.[5] Y esta transmutación del pasado dia-crónico en correlación retroyectiva domina hoy tan bien al pensamiento,

5. Claro que evocamos –pero no solo– la concepción heideggeriana de la temporalidad. Hay que agregar aquí que la dependencia de Heidegger respecto de la fenomenología –dependencia nunca totalmente superada– parece haberlo constreñido a un "correlacionismo de la finitud" altamente problemático, porque hacía del mundo y de la relación-con-el-mundo, de la naturaleza y del hombre, del ser y su pastor, dos términos esencialmente indisociables, destinados a "subsistir" o (¿quizás?) a "perecer" juntos. Podemos citar al respecto la siguiente reflexión, más bien enigmática y sin embargo elocuente: "Me pregunto con frecuencia –desde hace mucho tiempo se convirtió en una gran pregunta para mí–: ¿qué sería la naturaleza sin el hombre, así sea que ella oscile a través de él (*hindurchschwingen*) para volver a conquistar su propia potencia?", Carta del 11 de octubre de 1931 a Elisabeth Blochmann, en *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, París, Gallimard, 1966.

que parece a veces constituir lo esencial del modesto saber que todavía les resta a los filósofos. ¿Usted cree que lo que viene antes viene antes? Pero no: porque existe una temporalidad más profunda, en el seno de la cual lo previo a la relación-con-el-mundo se deriva de una modalidad de la relación-con-el-mundo. Una temporalidad a contrasentido, que es el sentido originario de la actitud natural e ingenua de los no-filósofos, incluidos los más sabios. Y la maravilla del asunto es que dicho devenir –en el sentido de que lo que viene antes deja de venir antes, y lo que viene después deja de venir después–, ese devenir, entonces, permite a quien comprende su verdad propagar el contrasentido de cualquier idea recibida. ¿Usted pensaba que los precursores venían antes de aquellos que los suceden? Y bien, no: porque el precursor no es el que viene antes, sino aquel cuyos sucesores afirman luego que venía antes. Entonces el precursor, como precursor, viene después de los sucesores... Sí, extraño saber el de los filósofos, que parece a veces reducirse a semejantes volteretas, a semejantes invenciones de un tiempo dado vuelta, que desdobla en sentido contrario el tiempo de la ciencia. Extraño saber, que nos convierte en incapaces de comprender lo que, en esa temporalidad de la ciencia, sigue siendo en efecto atrapante: a saber que la ciencia piensa claramente que *lo que viene antes viene antes*, y que *lo que viene antes que nosotros viene antes que nosotros*. Y es esta potencia del pensamiento, y ninguna otra, la que constituye la formidable *paradoja de la manifestación* develada por la ciencia, y que la filosofía habría debido abocarse a pensar desde hace dos siglos: ¿cómo es posible el conocimiento experimental de un mundo anterior a toda experimentación?[6]

6. Estos análisis tienen sin duda similitudes con los que, mucho más desarrollados, propone Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*, México DF, Siglo XXI,

Volvamos entonces a nuestra pregunta: ¿qué sucedió para que semejante camino haya sido obturado a partir de Kant? ¿Por qué el rechazo trascendental del pensamiento especulativo llegó a dominar sin rivales el campo del pensamiento filosófico, mientras la ciencia exigía, como nunca antes, la constitución de una especulación capaz de distinguir sus propias condiciones de posibilidad? ¿Cuál es el sentido de esta "catástrofe kantiana", de la cual el correlacionismo presente no es sino la consecuencia exacerbada?[7] ¿Por qué

2003, tomo III, titulado "La aporética de la temporalidad". Sin embargo, el lector que se remita a este texto constatará con facilidad por él mismo las diferencias mayúsculas que existen entre ambas perspectivas (especialmente en la interpretación de Kant) y entre las cuales la principal es también la más evidente: el recorrido de Ricoeur es aporético, el nuestro es especulativo.

7. "Catástrofe" que habría que estudiar en la misma obra de Kant, en la tensión que la primera *Crítica* (1781, *op. cit.*) introduce en la comprensión retrospectiva de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, (1755, Buenos Aires, Juárez, 1969) concebida durante el período precrítico. Porque la cosmogonía kantiana de 1755 suponía una historia del cosmos anterior a todo testigo, salvo Dios y sus ángeles. Pero una vez convertido en pensador crítico, ¿cómo pensar la verdad de dicha historia, si Dios ya no es un objeto de saber teórico? Decir que semejante verdad se convierte en una simple Idea regulatoria no resuelve nada: porque esta Idea tiene por contenido de sentido un mundo que no tiene como testigo ningún sujeto humano (al no permitirlo manifiestamente las condiciones iniciales de la materia en el comienzo del mundo). O bien esta Idea, en consecuencia, remite a un acontecimiento mecánico espacio-temporal sin un sujeto para el cual ese espacio-tiempo es la forma posible de una intuición, y por lo tanto remite a un acontecimiento desprovisto de sentido por la crítica misma; o bien contiene en su sentido mismo la presencia de un testigo eterno que le confiere estatuto de acontecimiento correlacional. Pero al quedar ese testigo, después de 1781, fuera del alcance del conocimiento teórico, solo la razón *práctica*, garante moral de la existencia de Dios, es decir solo la *segunda Crítica*, permite dar todavía sentido a la cosmogonía. Descartes decía que un matemático ateo no podría estar nunca auténticamente seguro de sus demostraciones: habría que decir del mismo modo que un astrónomo kantiano que no tuviera suficiente moralidad para creer en Dios sería incapaz de fundar la validez de su ciencia...
Acerca de las relaciones entre la *Crítica* y la *Historia general de la naturaleza...*, Paul Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, París, PUF, 1997.

los filósofos se avinieron durante tan largo tiempo a semejante trampa correlacional que se suponía que les daba la clave de una revolución científica que no dejaba de develarles justo lo contrario de aquello que enunciaban? Y bien, nos basta con escuchar a Kant: ¿qué fue, según sus propias palabras, lo que lo "despertó" de su "sueño dogmático"?[8] ¿Qué lo determinó, y a todos los correlacionistas después, a abandonar toda forma de absolutidad en el pensamiento? Kant lo dice claramente: *David Hume* –dicho de otro modo: el problema de la conexión causal planteado por Hume, *es decir, de modo más general, la destrucción de toda validez absoluta del principio de razón suficiente.*[9] Y entonces podemos comprender en qué consistieron los tres tiempos fundamentales de la "catástrofe" kantiana, como la naturaleza de la trampa que está en su origen:

1) El acontecimiento copérnico-galileano ilustra la idea de un conocimiento matemático de la naturaleza, una naturaleza desde ese momento despojada de sus cualidades sensibles. La primera ratificación filosófica del acontecimiento galileano es cartesiana. Se constituye un primer equilibrio entre física y metafísica a través de la división rigurosa que efectúa Descartes entre conocimiento matemático de la naturaleza y conocimiento de los *qualia* considerados como atributos solo del pensamiento. Descartes, en suma, ratifica que la naturaleza es sin pensamiento (y entonces también sin vida, puesto que ambos, para él, son equivalentes) y que el pensamiento puede pensar, *vía* las matemáticas, semejante naturaleza desubjetivada. Pero este alcance

8. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, en *Obras completas I*, Madrid, Gredos, 2010.

9. Para un cuestionamiento del valor histórico de semejantes palabras, cuestionamiento que no quita nada a su pertinencia filosófica, Michel Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990.

absoluto de las matemáticas se funda en la demostración metafísica de la existencia de un Dios soberanamente perfecto, que se supone veraz, y único capaz de garantizar la potencia de verdad de la nueva ciencia.

2) Ahora bien, la perduración del acontecimiento-Galileo, al demostrar que todas las formas antiguas del saber metafísico eran falaces, demuestra también la vanidad de toda fundamentación metafísica de la física. En efecto, el acontecimiento galileano no reside solo en la desubjetivación matemática del mundo, sino en la destrucción de todo saber a priori del ser-así. La idea de que podríamos adquirir un saber definitivo y necesario sobre lo que existe en este mundo, y no solo restituirlo como un hecho, se erosiona a medida que la ciencia demuestra su capacidad para destruir los saberes antiguos, así hayan sido saberes avanzados, como los remolinos cartesianos, en el nombre mismo de la ciencia nueva. El acontecimiento-Hume es de este modo la segunda ratificación filosófica del acontecimiento-Galileo, bajo la forma de la demostración de la invalidez de toda forma metafísica de la racionalidad, es decir de la invalidez de la absolutidad del principio de razón: el saber debe renunciar a toda forma de demostración que apunte a establecer a priori que lo que se da así deba incondicionalmente ser así. El ser-así del mundo no puede sino ser descubierto por el rodeo de la experiencia, y no ser demostrado como absolutamente necesario.

3) El acontecimiento-Kant expone entonces, bajo su forma final, y de forma duradera y estable, dicho colapso de la metafísica, haciendo del conocimiento correlacional la única forma de conocimiento filosóficamente legítimo. El correlacionismo se transforma en la única forma lícita de la filosofía: un saber que se ha vuelto *condicional* de nuestra relación-con-el-mundo, el único incluso en pensar la ciencia en tanto que esta ha depuesto la metafísica especulativa, sin haber renunciado por ello a toda forma de universalidad. Puesto que ya no podemos,

2) Pero además –y aquí volvemos a nuestras consideraciones acerca del problema de la conexión causal– el problema de Kant supone una resolución especulativa, *y ya no solamente hipotética*, del problema de Hume. Porque hay que establecer de igual modo la legitimidad que hay en suponer que la *estabilidad* de las leyes naturales –condición de toda ciencia de la naturaleza– *es absolutizable*. Si las ciencias experimentales son posibles, en efecto, es en razón, lo hemos dicho, de la estabilidad de hecho de las leyes de la naturaleza. Pero comprendemos ahora que esta estabilidad debe ser establecida como un hecho independiente del pensamiento si queremos escapar decisivamente del ptolemaísmo contemporáneo. Se trata entonces de establecer que las leyes de la naturaleza extraen su estabilidad factual [*factuelle*] de una propiedad de la temporalidad ella misma absoluta, una propiedad del tiempo indiferente a nuestra existencia: a saber la de la intotalización de sus posibles. Ahora bien, esto equivale otra vez a establecer el alcance especulativo de las matemáticas pero de un modo diferente a como lo hicimos más arriba: aquí ya no se trataría de derivar el alcance absoluto *aunque* hipotético de cualquier enunciado matemático, sino el alcance absoluto *y esta vez incondicionalmente necesario* de un teorema *particular*, el que permite sostener la intotalización de lo transfinito.

Estamos entonces ante la exigencia de una doble absolutización de las matemáticas: la absolutización inherente al problema de la dia-cronicidad consiste en decir que todo enunciado matemático describe un ente contingente de derecho, pero susceptible de existir en un mundo sin hombre, sea que este ente se identifique con un mundo, una ley o un objeto. Se trata entonces de una absolutización que podemos denominar *óntica*: concierne a todos los entes posibles, contingentes, pero pensables como indiferentes al pensamiento para exis-

tir. Pero la absolutización del no-Todo cantoriano supone esta vez una absolutización *ontológica*, y no ya óntica: porque se trata de enunciar algo a propósito *de la estructura misma de lo posible*, y no a propósito de tal o cual realidad posible. Se trata de decir que lo posible *como tal*, y no tal o cual ente posible, debe *necesariamente* ser intotalizable. Esto impone entonces proponer una derivación factual [*factuale*] capaz esta vez de establecer que, aun si son pensables axiomáticas matemáticas que rechacen el transfinito, o la imposibilidad de un conjunto de todos los conjuntos, esto no significa sin embargo que el no-Todo sea un posible entre otros. Esto no debe significar que pueden existir ciertos mundos cuyos posibles son totalizables, y otros cuyos posibles no lo son. Hay que establecer, aquí, que solo las teorías matemáticas que ratifican el no-Todo tienen un alcance ontológico –mientras que las otras, que ratificaban una cierta pensabilidad del Todo, solo tendrían un alcance óntico– porque la totalidad de la que ellas hablarían, o la intotabilidad que ellas no ratificarían, dependería del hecho de que describen un ente totalizable, un mundo totalizable, pero no el ser totalizable de los mundos.

Vemos entonces que la resolución especulativa del problema de Kant debería pasar por una derivación del alcance absolutorio de las matemáticas capaz de resolver el problema de la dia-cronicidad y el problema de Hume. La resolución del primer problema tiene como condición una resolución especulativa del problema general –sin lo cual la ciencia pierde su sentido intrínsecamente copernicano–, mientras que la resolución del segundo problema exige una resolución no-metafísica del problema general –sin lo cual la ciencia se pierde en los misterios de la necesidad real. Tanto uno como otro exigen entonces una resolución factual [*factuale*] del problema, en la medida en que lo factual [*factual*] se defina como *el espacio mismo* de una especulación exclusiva de toda metafísica.

Formulada así, nos parecerá sin dudas que la cuestión sigue siendo oscura. Pero nuestro propósito no era tratar aquí la resolución misma. No se trataba, para nosotros, sino de intentar convencer de que era no solo posible volver a encontrar el alcance absolutorio del pensamiento, sino que esto era urgente, por lo abisal que devino el divorcio entre el copernicanismo de la ciencia y el ptolemaísmo de la filosofía, cualesquiera sean las negaciones en las cuales se apoye esta esquicia Si el problema de Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, queda esperar que el problema de la ancestralidad nos despierte de nuestro sueño correlacional y nos comprometa a reconciliar pensamiento y absoluto.